جامعة القاهرة

كليـة دار العلــوم

قسم الشريعة الإسلامية




# السياسة الشرعية

## ( مفهومها – مصادرها – مجالاتهـا )

دكتــور

إبراهيم عبد الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م

الناشر

دار النصر للتوزيع والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

إن الحمد لله تعالى، نحمده ونستعينه، ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، ونصلي ونسلم على الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، سيدنا ومولانا وقدوتنا محمد بن عبد الله، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه، ومَنْ سار على هداه، إلى يوم أن نلقاه.. وبعد:

فقد طلبت مني إحدى الجامعات الإسلامية العالمية تقديم محاضرات في السياسة الشرعية تتناول المحاور الآتية:

١ - مقدمة تبين معنى (السياسة الشرعية) وتحدد مفهومها.

٢ - الأمور التي تنعقد بها الإمامة.

٣ - نظام الحكم في الإسلام، والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها.

٤ - الحسبة في الإسلام.

٥ - النظام المالي في الإسلام.

٦ - العلاقات الدولية في الإسلام.

* ووفق الخطة التي وضعتها الجامعة (المشار إليها) كان المصدران الرئيسان لهذه المحاضرات هما:

أ - الأحكام السلطانية: للماوردي.

ب - السياسة الشرعية: لعبد الوهاب خلاف.

في الوقت الذي طُلب مني تحديد عناصر كل محاضرة، والمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها، مع ما يمكن ترشيحه لمن يريد التوسع في مفردات هذه المحاضرات.

ولكن بنظرة أولية في المصدرين المقررين وجدت الأول منهما يخاطب عصرًا مضى عليه نحو ألف عام، ولا يشمل كل محتوى المحاضرات المطلوبة. وأما الثاني فيلمس بعض قضايا السياسة الشرعية لمسًا خفيفًا بقدر حجمه والهدف من تأليفه، كما ورد في مقدمته.

* وأدركت بالفعل النقص الحاد في المكتبة الفقهية عن السياسة الشرعية على وجه الخصوص، فعقدت العزم على الإفادة من إعداد تلك المحاضرات المطلوبة في المحاور المذكورة في السياسة الشرعية، لوضع كتاب جامع لها، يغني عن العديد من المصادر والمراجع في بعض جوانبها أو عناصرها دون غيرها.

فالذي عرفته عن كثب- وهو حري بالإشارة إليه هنا - أن أبحاث السياسة الشرعية أبحاث متنوعة ودقيقة؛ وذلك لتنوع محتوياتها، وكثرة مفرداتها ووفرة معطياتها ومجالاتها، فضلًا عن دقة وحساسية الخوض في بعض مسائلها، ولعلي لا أكون مغاليًا أو مبالغًا إن أطلقت الفقه السياسي على الفقه الإسلامي، أو سويت بينهما - أحيانًا - في الإطلاق؛ من جهة كون ولي الأمر أو الحاكم المسلم أو الإمام مسئولًا عن حراسة الدين وسياسة الدنيا، كما قرر الماوردي[1] وغيره، وكما سنرى من مصادر السياسة الشرعية.

وفي هذا الإطار أيضًا أنوه إلى ما وجدناه من مسائل وقضايا في نظام الحكم،

(١) انظر: الأحكام السلطانية: للماوردي (ت٤٥٠ هـ)، تحقيق الدكتور أحمد البغدادي: ص٣ دار ابن قتيبة - الكويت ١٩٨٩م.

والعلاقات الدولية مثل الحصانات والتجنيس أو الجنسية ونحوها مما هو موضع عناية الفقه السياسي وليس الفقه الإسلامي، أو لنقل: أكثر منه على أقل تقدير، وكل هذا سيبدو جليًا من القراءة الأولى لهذه الأبحاث، التي تضمنها هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

* وكان من الطبيعي أن يتغير شكل ونمط التناول في هذه المحاضرات، بعد أن قررت الإفادة منها في وضع كتاب يجمع بين دفتيه أهم مفردات السياسة الشرعية، بما في ذلك ما رأيت ضرورة إضافته إلى المحاور السابقة، كما يظهر من مجموع الفصول والمباحث والمطالب المندرجة تحت التمهيد والأبواب الستة التالية:

تمهيد: مفهوم السياسة الشرعية، ومدى اهتمام علمائنا بهذا الجانب من الفقه الإسلامي.

الباب الأول: مصادر السياسة الشرعية.

الباب الثاني: النظام السياسي الإسلامي: سماته وأهدافه، وقواعده..

الباب الثالث: أركان الدولة في الإسلام.

الباب الرابع: نظام الحسبة في الفكر السياسي الإسلامي.

الباب الخامس: النظام المالي في الإسلام.

الباب السادس: العلاقات الدولية في الإسلام [1].

وكان من الطبيعي – أيضًا – أن أركن إلى بعض المصادر القديمة والحديثة لتدعيم الآراء والأفكار التي يحملها هذا الكتاب، مع إضافة مسائل مستجدة في باب السياسة الشرعية لم يتسع لها وقت المحاضرات، ولا تضمنتها صحيفة المفردات التي طُلب منا الالتزام بها.

---

(١) ويمكنك معرفة تفاصيل هذه الأبواب بمراجعة فهرس الموضوعات.

* ومهما يكن الباعث على تأليف هذا الكتاب فحسبنا أننا نلتقي جميعًا على هدف نشر الإسلام الصحيح، وبخاصة في أبواب السياسة الشرعية، مع التسليم بأهميتها جميعًا، لا سيما أنظمة الحكم، والمال، والعلاقات الدولية.

ونلتقي كذلك على الرغبة في إعادة النظر في أبحاث هذا القسم العظيم من أقسام الفقه الإسلامي، في ضوء كثير من المتغيرات في عالمنا المعاصر.

وما دام الأمر على هذا النحو فلا ضير من وضع هذا الكتاب بأبوابه وفصوله ومباحثه ومطالبه؛ حتى يفيد منه - إن شاء الله تعالى، وهو ما نأمله - قطاع كبير من المسلمين في الداخل والخارج، وربما غير المسلمين إذا أنصفوا أنفسهم، ورغبوا في معرفة الوجه الناصع لمبادئ الإسلام وقيمه العليا.

* وكانت النية قد انعقدت - ابتداء - على توزيع مادة هذا الكتاب على مجموعة من الكتب، بحيث يكون كل قسم، أو الأجزاء المتماثلة - مثلًا - في كتاب أو رسالة، بصرف النظر عن الحجم والمحتوى، بيد أن صدري لم ينشرح لهذا العزم الأولى، وقررت التغاضي عن جانبَيْ تعدد الأبحاث، والربح المادي. وآثرت وضع المادة العلمية المتاحة الآن في كتاب واحد، ولو كان كبير الحجم بعض الشيء، أو جاء على جزأين بعد ذلك، حين أعاود النظر فيه بعون من الله وتوفيقه.

والمهم في الأمر كله أنني رأيت في جمع أقسام وفروع السياسة الشرعية المذكورة وغيرها في مصنف واحد ما يسد ثغرة في المكتبة الفقهية؛ حيث لم أجد بالفعل - بعد جهد في البحث والاستقراء - كتابًا يجمع كل هذه المفردات في السياسة الشرعية.

* وأعتقد أنني بهذا العمل أيسّر على القارئ العادي - بل المتخصص - الرجوع إلى كثير من مسائل السياسة الشرعية، ولو بالقدر الذي يضع يديه أو ناظريه على الفكرة العامة للمسألة أو الجزئية موضع البحث والتقصّي، فما قصدت من هذه الدراسة إلا لفت الانتباه إلى القصور في الكتابات الفقهية في أبواب السياسة

الشرعية، فضلًا عن أن يحتويها – أو جانبًا كبيرًا منها – كتاب واحد، يعد – في الوقت ذاته – إضافة معتبرة للمكتبة الفقهية، وفي السياسة الشرعية على وجه الخصوص.

* وقبل أن أطوي الصفحة الأخيرة من هذه المقدمة – التي بينت فيها بإيجاز سبب تأليف هذا الكتاب ومحتواه – أحب أن أؤكد حقيقتين مهمتين في نظري:

الحقيقة الأولى: قناعتي بأن غياب فقه السياسة الشرعية الصحيح - في ضوء منهاج القرآن الكريم والسنة النبوية، وفهم سلف الأمة له- قد أوقع كثيرًا من شباب الأمة في شتى أرجاء العالم الإسلامي في شرور مستطيرة وفتن كبيرة، بسبب عدم فقههم مسائل السياسة الشرعية على وجهها الصحيح؛ فظنوا مثلًا أن الحكم بغير ما أنزل الله أو تحكيم القوانين الوضعية كفر بواح، يستحق الخروج على الحاكم وعزله أو قتاله، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة بلا ضوابط، وأن الحِسبة في الإسلام تدفعهم إلى الدعوة إلى الله ونشر دينه وشريعته تحت أنصال السكاكين وعبر فوهات البنادق وفتيل القنابل والسيارات المفخخة هنا وهناك، حتى بدا الإسلام في أعين الكثيرين رعبًا وإرهابًا، لا يعرف إلا سفك الدماء وقتل الأبرياء، والمخرَج من تلك البلايا الصلعاء والدهايا الدهياء، التي أحاطت بالأمة من كل جانب قراءةٌ متأنيةٌ للفكر السياسي الإسلامي، في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة الصالح رضي الله عنهم أجمعين[1]، واتباع الوسطية في الإسلام منهج حياة في كل المجالات.

الحقيقة الثانية: أنه نظرًا لأن أصول هذا الكتاب ترجع إلى طائفة من المحاضرات في السياسة الشرعية، فقد غلبت عليه روح المحاضرة ومقوماتها أو عناصرها، وإن

(١) من مقدمة فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة. لخالد العنبري، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

حاولت التخلص من مقدمات المحاضرات وخواتيمها، وربط جوهر المحاضرات ببعضها، بيد أنني لم أستطع في هذه المحاولة الأولى لإنشاء هذا العمل العلمي أن أتخلص تمامًا من بعض إشارات وسمات المحاضرة. ومع ذلك فهذه التلميحات أو السمات اليسيرة لنظام المحاضرات لم تخلّ بتوافق العناصر وترتيبها، ولا بوضوح الأفكار وتتابعها، ثم الأهداف والبواعث التي كانت وراء وضع هذا الكتاب، حتى وإن كان أساسه بعض محاضرات ألقيت هنا أو هناك.

* فإن حقق هذا العمل ما قصدت منه فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده، ونسأله أن يتقبله خالصًا لوجهه تعالى وأن ينفع به البلاد والعباد. وإن كان ثمة تقصير فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان، لكن حسبي أنني حاولت جهدي وبذلت وسعي ابتغاء مرضاة ربي، الذي نسأله عز وجل التوفيق والسداد، كما نسأله سبحانه أن يشرح صدورنا لكل ما يحب ويرضى، وأن يُجري الحق على ألسنتنا وقلوبنا كي لا ننطق إلا بالحق والصواب فيما يبدو لنا، وحسابنا جميعًا على الله عز وجل، الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا هدايته وتوفيقه.

**المؤلف**

**القاهرة:**

**الجمعة ٤ محرم ١٤٢٧هـ**

**الموافق ٣ فبراير ٢٠٠٦م**

# التمهيد

مفهوم السياسة الشرعية، وأهمية هذا الجانب من الفقه الإسلامي:

ويشتمل على خمسة مباحث:

**المبحث الأول:** السياسة الشرعية في اللغة والاصطلاح. ويتكون من مطلبين:

**المطلب الأول:** تعريف الكلمتين لغة واصطلاحًا.

**المطلب الثاني:** المقصود بالشرع الذي تنطلق منه السياسة الشرعية.

**المبحث الثاني:** أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي، والسمات المميزة له.

ويشتمل على مطلبين:

**المطلب الأول:** أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي.

**المطلب الثاني:** السمات المميزة للتشريع الإسلامي عن غيره من التشريعات السماوية والوضعية.

**المبحث الثالث:** حول مفهوم السياسة الشرعية والسياسة الوضعية، والفرق بين السياستين. ويحتوي على مطلبين:

**المطلب الأول:** حول مفهوم السياسة الشرعية والسياسة الوضعية.

**والمطلب الثاني:** أهم الفروق بين السياستين الشرعية والوضعية.

**المبحث الرابع:** أهمية فقه السياسة الشرعية، ومدى اهتمام علمائنا ومفكرينا بهذا الجانب من الفقه الإسلامي.

**المبحث الخامس:** ما يدخل في السياسة الشرعية من المسائل الفقهية، وما لا يدخل.

# المبحث الأول

## السياسة الشرعية في اللغة والاصطلاح

**ويتكون هذا المبحث من مطلبين:**

**أحدهما:** في تعريف الكلمتين لغة واصطلاحًا.

**والثاني:** في بيان المقصود بالشرع الذي تنطلق منه السياسة الشرعية.

## المطلب الأول

## تعريف الكلمتين «السياسة، الشرعية» لغة واصطلاحًا

السياسة في اللغة: مصدر سَاسَ يَسُوسُ، تقول: ساس الناس سياسة بمعنى تولى رئاستهم وقيادتهم، وساس الدواب راضها وأدّبها، وساس الأمورَ دبرها وقام بإصلاحها، فهو سائس، والجمع ساسة وسُواس، ومنه سمي المعتني بشئون الخيل وترويضها وتدريبها سائسًا، كما يقال: أساسَ القومُ فلانًا، أو سوّسته بمعنى ولّوه رياستهم وأمورهم ونحو هذا، يقول الشاعر:

سادة قادة لكل جميع ساسة للرجال يوم القتال(١)

هذا وقد عُرف لفظ السياسة نفسه بعدة تعريفات منها:

السياسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب، إذا قام عليها وراضها،

(١) راجع مادة (سوس) في لسان العرب والمعجم الوسيط، والموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٥/ ٢٩٤ والسياسة الشرعية للقرضاوي: ص٢٨ مكتبة وهبة – القاهرة ١٤١٩هـ.

والوالي يسوس رعيّته. والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، وقريبٌ منه قولهم: القيام على الأمر بما يصلحه.

ومن جملة ذلك يتضح أنها تدبير ورعاية وتأديب وإصلاح، وقيل: هي النظر في الدقيق من أمور السوس[١].

المهم أن هذا المعنى الأخير معنى دقيق في فقه اللغة بالنظر إلى السائس والمسوس، يؤكد هذا أبو هلال العسكري في كتاب (الفروق اللغوية) عند التفريق بين كلمتي التدبير والسياسة، فيذكر التعريف السابق للسياسة، ثم يقول: «ولهذا لا يوصف الله تعالى بالسياسة؛ لأن الأمور لا تدِق عنه، والتدبير مشتق من الدبر، ودبر كل شيء آخره، وأدبار الأمور عواقبها، فالتدبير آخر الأمور، وسوقها إلى ما يصلح به أدبارها أي عواقبها، ولهذا قيل للتدبير المستمر سياسة؛ وذلك لأن التدبير إن كثر واستمر عرض فيه إلى ما يحتاج إلى دقة النظر فهو راجع إلى الأول».

وقال في موضع آخر: «الفرق بين السياسة والتدبير أن السياسة في التدبير المستمر، ولا يقال للتدبير الواحد سياسة، فكل سياسة تدبير، وليس كل تدبير سياسة»[٢]، وهذا كلام نفيس يمكن الإفادة منه في تحديد العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة السياسة، كما سنوضح بعد قليل.

ولكلمة (السياسة) استعمالات حقيقية وأخرى مجازية، والأصل اللغوي لها قد استعمل في لغة العرب على سبيل الحقيقة والمجاز.

ومن شواهد استعماله على الحقيقة: قول أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما في قيامها بخدمة زوجها الزبير بن العوام رضي الله عنه، تقول أسماء: (فكنت

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ص٥ ومصادرها، جامعة الكويت.

(٢) الفروق اللغوية: ص٢٨٨ من المصدر السابق، الموضع نفسه.

أعلف فرسه، وأكفيه مَؤونته، وأسوسه، وأدق النوى لناضحه)، وفي رواية: (وكان له فرس، وكنت أسوسه، ولم يكن من الخدمة شيء أشد عليَّ من سياسة الفرس)، ولما أعطاها النبي ﷺ خادمًا من سبي جاءه، قالت: (كفتني سياسة الفرس) (١)، وفي إحدى رواياته أن الذي أرسل إليها بالخادم - أي جارية تخدمها - هو أبوها أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فالخادم تطلق على الذكر والأنثى في اللغة، والناضح: ما يُستقى به، أو يُحمل عليه الماء للمزارع والنخيل وغيرها(٢).

ومن شواهد استعماله- أي هذا الأصل اللغوي أعني كلمة السياسة- على سبيل المجاز: قول النبي ﷺ: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء تكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»(٣) والشاهد في قوله: «تسوسهم الأنبياء»، أو يتولون أمورهم، كما تفعل الأمراء والولاة بالرعاية، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه(٤).

ومن شواهد ذلك أيضًا: قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول ﷺ ولم يعالج أمر الجاهلية) (٥).

---

(١) صحيح مسلم، كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق.

(٢) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، والمعجم الوسيط.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، وهو في البخاري أيضًا: كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل.

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي، الموضع السابق.

(٥) هذا الأثر رواه الحاكم في المستدرك: ٤/ ٤٢٨، بلفظ (ولي) بدل (ساس) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، يقصد البخاري ومسلم.

والخلاصة: أن كلمة السياسة في الأصل تطلق على الرعاية والترويض في الدواب، ثم استُعملت مجازًا في رعاية أمور الناس، والسياسة على كلا المعنيين فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب، إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته أي يلي أمرهم، وهكذا فإن لفظ السياسة قد جاء في لغة العرب مستعملًا على سبيل الحقيقة والمجاز في السنة النبوية الصحيحة، وفي كلام العرب نثرًا وشعرًا، ومن هنا يتبين أنه لا عبرة لما قيل من أنها كلمة غير العربية الأصل، حيث زعم صاحب هذا القول أن كلمة (سياسة) معربة، من سه يسه، والمقطع يعني: ثلاثة بالفارسية سه، والثاني: يسه: التراتيب بالمغولية، وكأنه قال: التراتيب الثلاثة، فعربها العامة بتغيير الترتيب[1].

أعود فأقول: لا عبرة لما قيل من أنها كلمة غير عربية الأصل، وذلك لأن ما سبق كاف في رد هذا القول جملة وتفصيلًا، لهذا قال الخفاجي بعد أن ذكر القول بأنها معربة أي منقولة للعربية من لغات أخرى، قال: وهذا غلط فاحش، فإنها لفظة عربية متصرفة، وعليه جميع أهل اللغة.

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: «وبهذا يتضح لنا أن كلمة سياسة عربية خالصة، لا ريب في ذلك ولا نزاع، والمراد بها سياسة الرعية، أي القيام على تدبير شئونهم بما يصلحها»[2].

وأيضًا لا نلتفت لأولئك الذين يجحدون أن يكون في الإسلام شيء اسمه السياسة، ويقولون في معرض الذم والتجريح مثلًا: هناك من يخلط بين السياسة والدين، أو: لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين، مع العلم بأن الإسلام عقيدة

---

(١) انظر في ذلك: (شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل) لشهاب الدين الخفاجي: ٢/ ١٧٢، و(السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي: ص٦.

(٢) (السياسة الشرعية) للقرضاوي: ص٢٩.

وشريعة، أو دين ودولة، وأن تأسيس الدولة الإسلامية الأولى ونجاح التجربة المحمدية وخلفائه الراشدين لخيرُ شاهد على ذلك، ولعل دراستنا للسياسة الشرعية بمباحثها ومفرداتها فيما يأتي تُعطينا صورة مشرقة للإسلام العظيم في هذا المجال، ثم الرد على هؤلاء المستغربين ومن على شاكلتهم من المستشرقين والعلمانيين.

وليس من قبيل الاستطراد بعد كل ما ذكرتُه بخصوص كلمة السياسة في اللغة؛ إن أشرت إلى أن بعض الباحثين المعاصرين يرى أنها من الكلمات ذات المضمون الغامض، وأنها كثيرًا ما تستعمل لدى الناس دون أن يكون لها معنى محدد، وإذا كان علماء اللغة يحددون معنى هذه الكلمة بالقيام على الشيء بما يصلحه، فإن فقهاء القانون يختلفون في تحديد معناها الدقيق، وهي تعطي دائمًا معنى السلطة، ويدخل ضمنها كل ما يدخل ضمن كلمة سلطة الدولة من مباحث، كتنظيم السلطة وتحديد أشكال ممارساتها ومجالات نشاطها، إلى أن قال أحدهم: ويلاحظ أن مضمون النظام السياسي قد اتسع في العصور الحديثة، ولم يعد مقصورا على نشاط السلطة الضيق، وإنما أصبح شاملًا لكل ما يتعلق بفلسفة الحكم وما يرتبط بالحاكم من مسئوليات، هدفها إعادة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع بما يتلاءم مع فلسفة الحكم القائم وأهدافه (١).

معنى «الشرعية»: ينتقل بنا الحديث بعد ذلك إلى بيان معنى كلمة (الشرعية)، وهي الجزء الثاني من العنوان، والوصف المميز لكلمة السياسة من وجهة النظر الإسلامية، فنقول: هذه الكلمة التي ينطلق منها مصطلح السياسة الشرعية، مادتها الأصلية (شرع) وهي وما يشتق منها من مصطلحات الشرع والشريعة والشِّرعة

(١) هذا كله تجده في كتاب: نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد فاروق النبهان: ص١٩ طبع جامعة الكويت ١٩٨٧م.

ونحوها تطلق في اللغة على معنيين:

أحدهما: الطريق المستقيمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨].

والثاني: مورد الناس للاستسقاء، سمي بذلك لوضوحه وظهوره وحاجة الناس إليه، فكأن هذا المصطلح، أعني مصطلح الشرع ومشتقاته أو الشريعة في اللغة بمعنيين: معنى الطريق المستقيمة أو الواضحة، ومعنى مورد الناس للاستسقاء، وقد سمي بذلك كما قلت لوضوحه وظهوره وحاجة الناس إليه، وتُجمع الشريعة على شرائع، والشرع مصدر شَرَع أو شرّع بمعنى وضّح وأظهر، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدين وجميع أحكامه.

قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الشورى:١٣]، وقال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

هذا، وفي المراد بالشريعة أربعة أقوال:

أحدها: أنها الدين؛ لأنه طريق النجاة.

الثاني: أنها الفرائض والحدود والأوامر والنواهي؛ لأنها طريق إلى الدين.

الثالث: أنها البينة؛ لأنها طريق الحق.

الرابع: أنها السنة؛ لأنه يستن بطريقة مَنْ قبله من الأنبياء.

وقيل في تعريفها الاصطلاحي: هي «ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة، وعلى ألسنة الأنبياء عليهم جميعًا السلام قبله». وهذا تعريف ابن جزم الظاهري، الذي كان يرى أن السنة وحي كلها، وأنها هي الشريعة نفسها[١].

وقيل أيضًا: الشريعة: ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من

(١) انظر: (الإحكام) لابن حزم:١/ ٤٦-٤٧.

الأنبياء عليهم السلام، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل، وتسمى فرعية وعملية، ودُوّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، ودُوّن لها علم الكلام، ويسمى الشرع أيضًا بالدين والملة(١).

ومن جهة أخرى فإن العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة شريعة - واضحة، ذلك أن المعنى اللغوي هو مورد الناس للاستسقاء، فحاجة الناس إلى هذا المورد أو الماء لا تخفى على أحد، فإنهم لو انقطعوا عنه لهلكوا، إذ كيف تستمر أو تُتَصوَّر أصلًا حياتهم بدون ماء، وكذلك الحال بالنسبة للشريعة التي تنظم حياة الناس حتى لا يضلوا وتتحول حياتهم إلى فوضى، يستبد فيها القوي بالضعيف وتضيع فيها الحقوق، وهكذا فإن حاجة الناس إلى الشريعة كحاجتهم إلى الماء، فكلاهما ضروري لوجود الحياة وبقائها.

وتبقى الإشارة إلى أنه يراد بالشريعة الإسلامية كل ما شرعه الله للناس، سواء أكان بالقرآن الكريم أم بسنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير؛ لأن ذلك راجع إلى الوحي، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣-٤]، وقال: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، والنصوص الدينية من القرآن والسنة في هذا المعنى كثيرة.

المهم أن الشريعة بهذا المفهوم السابق تشتمل على ما يأتي:

١ـ أصول الدين: أي ما يتعلق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وغير ذلك من بحوث علم التوحيد أو علم الكلام، الذي يبحث في أمور العقيدة، ويسمى أحيانًا: الفقه الأكبر.

---

(١) راجع: مادة (شرع) في (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي، وراجع أيضا: (تفسير الماوردي): ٤/ ٢١ طبع وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت ١٤٠٢هـ.

٢ـ كما تشمل القواعد المؤدية إلى تهذيب النفوس، كالصدق والأمانة والعدل والوفاء وما إلى ذلك مما يتضمنه علم الأخلاق.

٣ـ فضلًا عما هو معروف من شمول الشريعة للأحكام العملية المتعلقة بأفعال المكلفين من وجوب وحرمة وكراهة وندب وإباحة وغير ذلك من مباحث علم الفقه وأصوله التي منها وبها تُستنبط الأحكام الشرعية[١].

(١) وراجع أيضًا: كتابنا (مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية): ١٥ - ١٧ نشر مكتبة النصر بالقاهرة.

# المطلب الثاني

## المقصود بالشرع الذي تنطلق منه السياسة الشرعية

نعود إلى هذا السؤال الكبير الذي يطرح نفسه على الباحث في هذه القضية الخطيرة - على حد وصف الدكتور القرضاوي للسؤال والقضية معًا - وهو: ما المراد بالشرع الذي تنطلق منه السياسة وتعمد عليه حتى تكون سياسة شرعية بحق؟

**أقول:** عرضنا في المطلب السابق إلى كلمة (الشرعية) - الجزء الثاني من مصطلح (السياسة الشرعية) - وقلنا: إن مادتها الأصلية (شرع) وما يشتق منها لها مفاهيم لغوية واصطلاحية، وأن العلاقة وثيقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي. لكن الجديد في هذا المطلب الذي بين أيدينا هنا هو أن كلمة (شرع) لها في أذهان بعض الناس مدلولات رديئة وخاطئة، فهو يتصور الشرع مجموعة أقوال المتأخرين من الفقهاء المدونة في كتب صفراء والتي تمثل عصرها فقط، ولم يعد بمقدورها مواكبة أي إبداع في مجال الفكر والأدب والصناعة والحياة كلها، بل غلب الجمود والتقليد على كل شيء حتى أصبحنا نسمع من الأقوال والأمثال غلق باب الاجتهاد، وليس في الإمكان أبدع مما كان، وما ترك الأول للآخر شيئًا، ونحو هذا، تصور قوم أن تلك الأقوال التي تمثل عصرها وبيئتها هي الشرع، ولا شرع غيرها، وفات هؤلاء أنها في زمانها ربما كانت لا تلبي كل طموحات أهل ذلك الزمان، فكيف في زماننا الذي تغير عن أزمنتهم تغيرًا يكاد يكون كليًا بما لم يخطر على بال أكثر الشعراء والأدباء إغراقًا في الخيال[١].

---

(١) لمزيد من التوسع في هذه المسألة ارجع إلى كتاب (السياسة الشرعية) للدكتور القرضاوي: ص ٣٠.

ثم أضاف الدكتور القرضاوي: «وبعض الناس يتصور أن الشرع هو الجمود على ظواهر النصوص يفهمها فهمًا حرفيًّا ولا يبذل جهدًا في معرفة مقاصدها وأسرارها، ولا يربط بين جزئياتها وكلياتها، ولا يصلها بمبادئ الشريعة العامة وأهداف الإسلام الكبرى، ولا يبالي أن تصطدم تلك الأمور بعضها ببعض، مادام هو متمسكًا بنص جزئي، يعض عليه بالنواجذ، ولو كان ظنيَّ الثبوت والدلالة، هكذا يتصور هؤلاء الشرعَ الشريف بسعة آفاقه وروعة مبادئه وعدالة أحكامه وتوازن نظراته بهذه الصورة الجامدة التي تقاوم التطور، وتتخلف عن ركب العالم الذي يظهر في كل يوم جديدًا يبهر العقول ويخطف الأبصار»(١).

وليست هذه الصورة المتوهمة للشرع ولا السابقة عليها هي الصورة الحقيقة التي نعرفها ونؤمن بها، ومن ثَمَّ ندعو إليها ونتمسك بها، فهي التي جاء بها القرآن وبينتها السنة وفهمها الصحابة ومن تبعهم بإحسان.

فما مفهوم السياسة الشرعية إذن؟ وما الفروق بينها وبين السياسة الوضعية؟

إن السياسة الشرعية التي نتحدث عنها هنا والتي ذكرها علماؤنا قديمًا وحديثًا وألفوا فيها الكتب والرسائل، ووضعوا لها الأحكام، نقصد بها على البديهة: تلك السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته؛ إذ ليست كل سياسة متبعة عبر العصور والبيئات تكون شرعية، فالكثير منها قد يعادي الشرع أو على أقل تقدير لا يبالي به، وإنما تمضي في طريقها وفق تصورات أصحابها وأهوائهم دون التفات لقبول الشرع لها أو رفضه، رضاه عنها أو سخطه؛ فمنهم من يحكِّم فلسفات وأفكارًا معينة أو إيديولوجيات بعينها يستند إليها، ومنهم من يحكّم تقاليد ورثها عمن سبقه من آباء أو زعماء ولا يسأل نفسه: أهي موافقة للشرع أم مخالفة؟ ومنهم من يحكم

---

(١) المصدر السابق: ص٣١.

هواه ومصلحته وبقاءه على الكرسي، ولا يعبأ بمصلحة الأمة ولا بميولها وطموحاتها ولا بقيمها ومعتقداتها، ومثل هذه السياسات لا يمكن أن تعتبر سياسة شرعية، إنما السياسة الشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقًا لها، ترجع إليه، وتستمد منه، كما تتخذ تحقيقه في الأرض وتمكين تعاليمه ومبادئه بين الناس هدفًا لها وغاية، وكما تتخذه غاية تتخذه منهجًا وطريقًا، فغايتها شرعية، ومناهجها شرعية، فهذه هي السياسة المنشودة، شرعية المنطلقات، شرعية الغايات، شرعية المناهج (١).

وإن من يدقق في الدراسات ذات الصلة بهذا المصطلح- أعني السياسة الشرعية في القديم والحديث على حد سواء- يلحظ بوضوح أنه من المصطلحات التي لم تُستعمل للدلالة على أمر واحد، بل مر بمدلولات عدة نتيجة تطور مفهومه عند الفقهاء تبعًا لمعاناة نقله من التطبيق إلى التنظير، ونتيجة إطلاقه على أنواع من العلوم عند من كتبوا في غير الأحكام الشرعية فضلًا عن أن لفظ السياسة قد استعمل في اللغة على أكثر من معنى، ولذلك وجدنا في نهاية الأمر مفهوم السياسة الشرعية يطلق على معنيين(٢):

**الأول:** المعنى العام، الذي يراد به تدبير أمور الناس وشئون دنياهم لشرائع الدين، حتى لقد عرف علماؤنا القدامى الخلافة أو الإمامة بأنها: نيابة عن رسول الله ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به(٣).

---

(١) راجع في هذه المسألة: (الموسوعة الفقهية): ٢٥/ ٢٩٨ و(السياسة الشرعية) للقرضاوي: ص٢٧.

(٢) إذا أردت أن تتوسع أيضًا في هذه المسألة قبل الدخول في تفصيلاتها انظر: (السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي ص٧، و(السياسة الشرعية) للقرضاوي: ص٢٧.

(٣) انظر في هذا التعريف: (الأحكام السلطانية) للماوردي: ص٣ و(الموسوعة الفقهية) الكويتية ٢٥/ ٢٩٥ و(المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام) للدكتور عبد الرحمن سالم: ص =

وبهذا المفهوم يكون مصطلح السياسة الشرعية مرادفًا لمصطلح الأحكام السلطانية، أو مساويًا له في المعنى؛ لأنها اسم للأحكام والتصرفات التي تُدبّر بها شئون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية، سواء كان مستند هذه الأحكام نصًّا جزئيًّا خاصًّا متعينًا أو إجماعًا أو قياسًا، أو كان من القسم الذي من شأنه التغيير لتغير المناط أو الاستناد إلى مسلك من مسالك التأصيل لما لم يوقف فيها على شيء من أدلة القسم الثابت المتعين(١).

المعنى الثاني: المعنى الخاص، وهو ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات زجرًا عن فساد واقع أو وقاية لفساد متوقع أو علاجًا لوضع خاص.

وكلا المعنيين يحتاج إلى مزيد من التفصيل والإيضاح، وهو ما سنعرض له بعون من الله وتوفيقه – في المبحث الخامس، إن شاء الله – بعد أن نفرغ من أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي، وكذا أهم السمات والخصائص العامة التي تميز أحكامه عما عداه من تشريعات سماوية أو وضعية.

وقد تبين لنا – في نهاية الأمر – أن مصطلح (السياسة الشرعية) يختلف المراد به في عبارات علماء المسلمين؛ فالفقهاء أرادوا به التوسعة على ولاة الأمور في أن يعملوا بما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين، وإن لم يقم عليه دليل خاص.

وغير الفقهاء أرادوا به معنى أعم من هذا، يتبادر من اللفظ ويتصل باستعماله اللغوي، وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع(٢).

وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية: علم يبحث فيه عما تُدبر به شئون الدولة

---

١٢٠ طبع سنة ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

(١) كما قال فهد الرشيدي في كتابه (السياسة الشرعية): ص٧.

(٢) راجع: (السياسة الشرعية): للشيخ عبد الوهاب خلاف: ٦، ٧ الطبعة السادسة، سنة ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.

الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص.

وموضوعه: النظم والقوانين التي تتطلبها شئون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم.

وغايته: الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، ولإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان(١).

(١) المصدر السابق: ص٧.

# المبحث الثاني

## أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي، والسمات المميزة له

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

أحدهما: في أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي.

والثاني: في بيان السمات والخصائص العامة المميزة لأحكام التشريع الإسلامي عما عداه من تشريعات سماوية أو وضعية.

## المطلب الأول

### أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي

وفيما يلي ذكر أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي بصورة مجملة(١)؛ والكثير منها – كما سترى – يأتي تفصيله في مباحث السياسة الشرعية.

أولًا: مبدأ التوحيد، وهو دعوة الرسل جميعًا، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ﴾ الآية [آل عمران: ٦٤]، وقول النبي ﷺ: «الأنبياء جميعًا إخوة من علات (أو إخوة لعلات) أمهاتهم شتى، ودينهم واحد»(٢).

---

(١) من مراجع هذا المبحث: (المدخل للفقه الإسلامي) للدكتور محمد سلام مدكور: ص٢٠-٢٢ و(مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية): للمؤلف ص١٤-١٥.

(٢) رواه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب قول الله: ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا ﴾، رقم (٣٤٤٣)، ومسلم في الفضائل، باب فضائل عيسى، رقم (٢٣٦٥).

ثانيًا: الاتصال المباشر بالله تعالى، وفي القرآن الكريم نقرأ قوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وأيضًا نقرأ قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وفي السنة المطهرة مثلًا: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»(١).

وفيها أيضًا: «الدعاء مخ العبادة»(٢)، أو كما قال ﷺ.

ثالثًا: التخاطب مع العقل، وذلك بدعوته إلى التدبر والتفكر والنظر في ملكوت السموات والأرض، فقد قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: ٥٣]، وقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وقال أيضًا: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] ونحو هذا كثير.

رابعًا: إحاطة العقيدة بالفضيلة ومكارم الأخلاق في مثل قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا﴾ [الفرقان: ٦٣] إلى آخر الآيات التي تناولت صفات عباد الرحمن في سورة الفرقان على سبيل التمثيل أو الاستدلال فقط لما نقول.

خامسًا: التكاليف الشرعية في مجملها لإصلاح الروح وتطهيرها، ويكفي أن نتدارس معًا بعض الحِكَم والأسرار من مشروعية الصلاة والزكاة والصوم والحج، يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ الله أَلاَ بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، ويقول: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾

(١) رواه مسلم في الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم (٤٨٢).

(٢) أخرجه الترمذي في الدعوات، باب منه، رقم (٣٣٧١)، وقال: حديث غريب من هذا الوجه، لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة. ومعروف أن ابن لهيعة متكلم فيه، وأنه خلط بعد احتراق كتبه.

[العنكبوت: ٤٥]، ويقول: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وعن الصوم يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وكان النبي ﷺ إذا حزبه أمر يقول: «أرحنا بها- أي بالصلاة- يا بلال»(١)، كما قال عليه الصلاة والسلام: «من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه»(٢)، ونحو هذا من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

سادسًا: التوافق أو التوازن بين مطالب الدين والدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]، وقوله: ﴿فَآتَاهُمُ اللهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٨]، وأيضًا النصوص في هذا المعنى كثيرة.

سابعًا: المساواة والعدالة، وهما من مبادئ التشريع الإسلامي، فضلًا عن أنهما من أهداف السياسة الشرعية كما سنبين فيما بعد، وحسبنا الآن أن نتذكر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] وقوله: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقوله: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة:٨].

ثم قوله ﷺ مثلًا: «يا فاطمة بنت محمد اعملي، فإني لا أغني عنك من الله شيئًا»(٣). وقوله: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم

---

(١) رواه أحمد في مسنده ٥/ ٣٦٤، وأبو داود في الأدب، باب في صلاة العتمة، رقم (٤٩٨٥).

(٢) رواه البخاري في الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم (١٥٢١)، ومسلم في الحج، باب في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة، رقم (١٣٥٠).

(٣) رواه البخاري في الوصايا، باب هل يدخل النساء والولد في الأقارب؟، رقم (٢٧٥٣)، =

وأعمالكم»[١].

ثامنًا: مبدأ الشورى، وهي من المبادئ العظيمة في النظام الإسلامي العام، وقد أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨] وفي قوله:﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ونحو هذا؛ ومن ثَمَّ كان هذا المبدأ بملامحه وكيفيته وشروطه من أساسيات نظام الحكم في المجتمع الإسلامي، وهو ما سنعرض له إن شاء الله تعالى بشيء من التفصيل في موضعه.

تاسعًا: الحرية، أيضًا بأشكالها أو صورها المختلفة حتى في العقيدة، دون المساس بالغير أو بالصالح العام، قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال: ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وغير ذلك من مظاهر تقرير حقوق الإنسان في الإسلام كما سيأتي حيث نعرض للحرية الشخصية والفكرية والاقتصادية وغيرها، وموقف الإسلام من كلٍّ منها.

عاشرًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أحد أسباب أو مظاهر خيرية هذه الأمة الإسلامية بنص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، حتى أصبح هذا المبدأ تكليفًا وليس تشريفًا، فهكذا يجب أن تكون الأمة، وإلا نقص إيمانها وعمها البلاء، والعياذ بالله، وكل ذلك سيأتي الكلام عنه بضوابطه في نظام الحسبة في الإسلام، وهنا نذكركم فقط بقول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾[آل عمران: ١١٠].

وبقوله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم

ومسلم في الإيمان، باب في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾، رقم (٢٠٤-٢٠٦).

(١) رواه مسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم (٢٥٦٤).

يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١].

هذا على سبيل المثال فقط، والكلام في هذا المبدأ يطول؛ لأنه عنصر كبير في مجال السياسة الشرعية، كما سنرى في فصل (نظام الحسبة في الفكر السياسي الإسلامي).

حادي عشر: التكافل الاجتماعي من خلال مشروعية الزكاة والصدقات التطوعية والنفقات الواجبة والكفارات والنذور، وما إلى ذلك من مظاهر التكافل الاجتماعي في الإسلام.

ثاني عشر: وأخيرًا فإن من مبادئ التشريع الإسلامي ما يمكن أن نطلق عليه مبدأ التسامح، في عز وإباء كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٨] وما في معناها من النصوص والمقررات المنظِّمة للعلاقات الدولية في الإسلام، سواء في حالة السلم أم في حالة الحرب.

ويتقرر من جملة ما تقدم عدة أمور نوجزها فيما يلي:

**الأمر الأول:** أن الشريعة أو الشرع أو الشرعة هي النظم والأحكام التي شرعها الله سبحانه وتعالى، وكلف المسلمين بها في علاقاتهم بربهم أو علاقتهم ببعضهم البعض وبغيرهم، وهي في مجموعها تنقسم قسمين رئيسين:

أحدهما: الأحكام التي يتقرب بها المسلمون إلى ربهم، وهذه تعرف باسم العبادات، هذا بالطبع كما أشرت آنفًا بالمعنى الخاص للعبادة كالصلاة والزكاة والصوم، وإلا فالعبادة بالمعنى العام تشمل كل ما يقوم به الإنسان حتى لو بدا في ظاهره أنه من شئونه الخاصة كالأكل والشرب والنوم وقضاء الحاجة، فكل هذا وما يشبهه فيه جانب تعبدي على نحو ما، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ

---

(١) رواه مسلم في الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم (٤٩).

﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وكانت دعوة كل نبي أو رسول عليهم جميعًا السلام: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، كما قص علينا القرآن الكريم.

الثاني: قسم يضم أحكام المعاملات، والتي منها ما يتعلق بشئون الأسرة في الإسلام، ومنها ما يتعلق بالأموال والمبادلات، وما يتعلق بالعقوبات والقضاء والبينات.

وبعبارة أخرى: الشريعة: هي كل ما شرعه الله للمسلمين بالوحي، سواء أكان بالقرآن أم كان بالسنة القولية أو الفعلية أو التقريرية، وهي لهذا تشمل أصول الدين أي ما يتعلق بالله وصفاته والدار الآخرة وما يدور في فلك الأمور العقائدية أو علم التوحيد، كما تشمل ما يرجع إلى تهذيب المرء نفسه وأهله، وما يجب أن تكون عليه العلاقات الاجتماعية، وذلك كله هو ما يعرف باسم علم الأخلاق، ثم هي تشمل أحكام الله لعباده المكلفين من حل وحرمة، ومن كراهة وإباحة وندب وغير ذلك من الأحكام الشرعية العملية، والتي نطلق عليه اسم علم الفقه، ثم نضيف إليه علم الأصول، الذي نعني به مجموعة الأدلة الشرعية والقواعد الكلية التي يسير عليها المجتهدون في استنباط هذه الأحكام الشرعية.

أما الأمر الثاني: فهو أن مصطلحي (الشريعة) و(الفقه) كانا يستعملان في الصدر الأول بمعنى واحد، كما نوهت من قبل، حيث كان الفقه شاملًا العقائد والفروع، وهو ما تعنيه كلمة الشريعة، وكانوا يسمونه أحيانًا الفقه الأكبر، ويجري هذا الاستعمال في عصرنا الحاضر عند غير المتخصصين في مجال الدراسات الإسلامية، وقد نجده عند بعض المتخصصين من قبيل إطلاق العام على الخاص بعد أن تحدد معنى الفقه في الفروع العملية، فهما على الجملة يلتقيان في أن مصدرهما الأساسي الكتاب والسنة أو يجتمعان في الأحكام التي وردت بالكتاب والسنة،

وتنفرد الشريعة بأحكام العقائد وما إليها مما ليس فقهًا، على حين ينفرد الفقه بالأحكام الاجتهادية وما يلتحق بها(١).

الأمر الثالث والأخير: هو وجود سمات معينة لأحكام التشريع الإسلامي، التي تضمنتها هاتان الكلمتان، جعلت هذه الأحكام مميزة عن غيرها من الأحكام الوضعية التي هي من صنع البشر، فإذا قلت: إن لأحكام الشريعة بعض الخصائص أو السمات فإن هذه الخصائص تطلق أيضًا على الفقه؛ لأنه جزء منها، وهذه الخصائص بصورة مجملة تتمثل في كون الشريعة الإسلامية مصدرها الوحي الإلهي، أيضًا وضوح المعنى التعبدي الملازم لكل حكم شرعي، ثم وضوح المعنى الخلقي فيها، فضلًا عن الجزاء الدنيوي والأخروي ثوابًا كان أو عقابًا في كل ما يفعله المسلم، أضف إلى ذلك أن هذه الأحكام تخضع في تنفيذها من قبل المكلفين بها لمراقبة أعلى من مراقبة الدنيا، هي مراقبة العليم الخبير، فضلًا عن عالميتها، وهذا يتمثل في نصوص كثيرة، فضلًا عن الحقائق العلمية والتاريخية المصاحبة للدعوة الإسلامية، أيضًا غايتها تنظيم علاقة الفرد بربه في العبادات وفي غير ذلك.

ثم إنها تضمنت بشكل واضح عوامل السعة والمرونة، ولذلك وَسِعَتْ العالم

---

(١) راجع بعض هذه الفروق بين المصطلحين- أي مصطلح الشريعة ومصطلح الفقه- في كتابنا (مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية) ص٢٠،١٩ ومصادرهما، كما يمكنك معرفة شيء من الفرق بين المصطلحين بوضوح من تعريف كل منهما في (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي، و(لسان العرب): لابن منظور؛ حيث تجد ما يدل صراحة على ما قررتُه من التفريق بين الشريعة والفقه؛ من حيث العموم والخصوص، وأنه ليس لهذا ما لتلك من قداسة؛ لأنها شرعة رب العالمين. أما الفقه فغالبًا ما يقوم على اجتهادات الفقهاء، وهي قابلة للصواب والخطأ، نظرًا لاختلاف أفهامهم، فوق أن الأدلة التي يعتمدون عليها في الاستنباط منها ما هو قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة كالمشترك اللفظي، ومنها ما هو ظني الثبوت والدلالة كخبر الواحد.

الإسلامي كله على تنائي أطرافه وتعدد أجناسه وتنوع أعرافه وبيئاته الحضارية، ثم تجددِ مشكلاته الزمانية في وجوه الحياة المختلفة.

أخيرًا هي صالحة لكل زمان ومكان، لا من حيث أصولها أو أدلتها، ولكن من حيث طرق استنباطها، فجمعت بين الثبات والمرونة حسب تطور الزمان والمكان وما يتجدد من الأحوال والعادات والنيات والأعراف، وكل ذلك يحتاج إلى شيء من التفصيل، وهو ما سنلقي الضوء عليه في أثناء المطلب التالي:

## المطلب الثاني

## السمات والخصائص العامة المميزة لأحكام التشريع الإسلامي عما عداه من تشريعات سماوية أو وضعية(١)

لأحكام التشريع الإسلامي سمات معينة جعلت هذه الأحكام مميزة عن غيرها من الأحكام الوضعية التي هي من صنع البشر، فإذا قلت: إن لأحكام الشريعة بعض الخصائص أو السمات فإنها تطلق على الفقه الإسلامي لأنه جزء منها.

وإليكم هذه الخصائص أو السمات بشيء من التفصيل:

### السمة الأولى: أن الشريعة الإسلامية مصدرها الوحي الإلهي:

فالتشريع الإسلامي أو لنقُل: الفقه الإسلامي مصدره وحي الله عز وجل المتمثل في القرآن العظيم وفي سنة نبينا محمد ﷺ، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فإن هذه الآيات نصت صراحة على فرضية الصلاة والزكاة والصوم والحج، وكلها كما ترون أحكام شرعية عملية مستمدة مباشرة من كلام رب العالمين، وقد تكون هذه

(١) وقد اعتمدت فيه على كتابي (مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية) (السابق): ١٧-٢٣ و(الخصائص العامة للإسلام) للقرضاوي، مكتبة وهبة ١٣٩٧هـ ، و(الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد) للقرضاوي أيضًا: ٧-٢٢ مكتبة وهبة ١٤٢٤هـ ، و(فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة) للعنبري ص٣٥ وما بعدها، ثم (موسوعة الفقه الإسلامي المصرية) التي تصدر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية في مصر: ١/ ٤٤ و(المدخل لدارسة الشريعة الإسلامية) للدكتورعبد الكريم زيدان، وغير ذلك من المصادر التي سنشير إليها فيما يأتي.

الأحكام مستمدة مباشرة من سنة رسول الله ﷺ التي مرجعها الوحي الإلهي أيضًا، مثل بيان مواقيت الصلاة وكيفية أدائها وعدد ركعاتها كما تعلمها من جبريل عليه السلام، وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه ولمن بعدهم: «صلوا كما رأيتموني أصلي»(١)، وبمثل ذلك بين ﷺ شروط الزكاة ونصابها وعلى من تجب، وكذا مناسك الحج، وقال: «خذوا عني مناسككم»(٢)، وهناك أحكام شرعية عملية توصل إليها الفقهاء باجتهادهم في إطار هذين المصدرين أو الأصلين الكتاب والسنة، وباستلهام روح الشريعة ومقاصدها وأصولها الأخرى.

وقد ترتب على كون الشريعة الإسلامية من عند الله أن اختلفت اختلافًا جوهريًا عن جميع الشرائع الوضعية، ونتج عن ذلك حقيقتان، لهما أهميتهما في المقارنة بين الشريعة الإسلامية وغيرها:

الحقيقة الأولى: أن مبادئ الشريعة وأحكامها خالية من معاني الجور والنقص والهوى؛ لأن الله متصف بكل صفات الكمال والجلال، أما الإنسان فلا يخلو من معاني الجهل والجور والخطأ والنسيان والهوى وما إلى ذلك من سمات أو خصائص النقص والضعف في بني الإنسان، ويكفيك أيها الدارس الكريم أن تقارن فكرة المساواة في الشريعة الإسلامية وأساس التفاضل بين الناس فيها مع الفروق القائمة بينهم في كثير من دول العالم على أساس اللون والجنس حتى في تلك الدول التي تنادي بها يسمى الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الحقيقة الثانية: أن أحكام هذا الشريعة الإسلامية تحظى بالهيبة والاحترام من المؤمنين بها، حكامًا كانوا أو محكومين؛ لأن لها صفة الدين، وما له هذه الصفة من

---

(١) رواه البخاري في الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة كذلك، رقم (٦٣١).

(٢) رواه مسلم في الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا، رقم (١٢٩٧).

حقه أن يُحترَم ويطاع طاعة اختيارية تنبعث من النفس وتقوم على الإيمان، ولا يقسر أو يحمل عليها الإنسان حملًا أو قسرًا أو كرهًا، وفي هذا كله أعظم ضمان لحسن تطبيق القانون الإسلامي من الجميع وعدم الخروج عليه، ولو مع القدرة على هذا الخروج، أما القوانين الوضعية فإنها لا تبلغ مبلغ الشريعة في هذه الناحية أبدًا، إذ ليس لها مثل سلطانها على النفوس، ولا مقدار احترام وهيبة الناس لها، ومن ثَمَّ فإن النفوس تجرؤ على مخالفة القوانين الوضعية، كلما استطاعت الإفلات من رقابة القانون وسلطة القضاء، ورأت في هذه المخالفة إشباعًا لأهوائها وتحقيقًا لمصلحتها الذاتية(١).

## السمة الثانية: وضوح المعنى التعبدي الملازم لكل حكم شرعي:

يمكنك أن تتوسع في هذه المسألة في كتاب (الموافقات)(٢)، فقد بيَّن الشاطبي أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق لله تعالى إلى جانب المعنى المصلحي للعباد، دنيا ودينًا أو عاجلًا وآجلًا، على أساس أن الشريعة - بالاستقراء - جاءت لمصلحة العباد، وإن خفيت المصلحة في بعض الأحكام.

إذن أساس هذه الأحكام على ما تقرر في الفقرة السابقة هو وحي الله تعالى، قرآنًا كان أو سنة أو ما يستنبط منها باجتهاد المجتهدين وفي إطار مقاصد الشريعة العامة ومبادئها الكلية.

---

(١) راجع في ذلك إذا أردت المزيد: (المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية) للدكتور عبد الكريم زيدان: ص٣٧، وراجع أيضًا (الجريمة في الفقه الإسلامي) للشيخ أبي زهرة ص١١ ومابعدها.

(٢) (الموافقات) ٢/ ٦٠٢ وما بعدها.

## السمة الثالثة: وضوح المعنى الخُلقي فيها:

فجميع الفضائل مأمور بها في الشريعة، والرذائل جميعها منهي عنها، وحسبي أن أقول: إن الشريعة الإسلامية قد بلغت الكمال في هذا المجال، وإن نظرة إلى أي من حقوق الجوار في الإسلام ومشروعية الزكاة وتحريم الربا مطلقًا وكل مظاهر أكل أموال الناس بالباطل، وكذلك تشريع الطلاق والميراث هذا قليل من كثير أتت به الشريعة لخير شاهد على ما نقول.

## السمة الرابعة: الجزاء فيها ثوابًا وعقابًا دنيوي وأخروي:

فأما الجزاء الدنيوي فهو مسئولية ولي الأمر الذي له ولاية إصدار الأحكام وتنفيذها، وأما الجزاء الأخروي فمتروك إلى الله تعالى الذي يعلم السر وأخفى، وإليه المرجع والمآل، ومن هنا فإن أمكن للمرء أن يتهرب من عقاب السلطة في الدنيا فكيف له أن يتهرب من عقاب الله تعالى في الآخرة؟

ومن هنا أيضًا كان الجزاء الثاني أعظم من الأول، ولذا يحس المؤمن بوازع نفسي قوي بضرورة التزام أحكام الشريعة والعمل بمقتضاها في الأوامر والنواهي، وكان من ثمار هذه المراقبة وتلك الخشية أنه يمتنع عن المعصية حتى لو توافرت له أسبابها ووسائلها، فإن ضعف أمام شهوته -كما ورد في الحديث الصحيح: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[(١)]- فإنه يسارع إلى التوبة، وإن عوقب في الدنيا، وأظن أننا جميعًا سمعنا أو قرأنا عن إقامة حد الرجم في الزنا على ماعز والغامدية على عهد رسول الله ﷺ ولنتذكر معًا قول رسول الله ﷺ

---

(١) رواه البخاري في المظالم والغصب، باب النهبى بغير إذن صاحبه، رقم (٢٤٧٥)، ومسلم في الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية، رقم (٩٧).

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

صور البر والتعاون، كما أنها تتنافى مع البغضاء والأنانية فضلًا عن البغي والعدوان، هذا في الأخوة الإنسانية فكيف بالأخوة الدينية التي حثت عليها نصوص عديدة في القرآن والسنة الصحيحة؟!

**السمة السادسة: عالميتها:**

وينبغي أن تكون هذه حقيقة مسلَّمة فقد جاءت شريعة الإسلام خاتمة الشرائع الإلهية، حيث لن تحتاج البشرية بعدها إلى نبي أو رسول، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠].

ومما نلاحظه في هذا الشأن أن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن العظيم الذي هو أصل التشريع الإسلامي معجزة أبدية خالدة برهانًا على صدق نبينا محمد ﷺ، وبما أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية فإنه سبحانه وتعالى تعهد بحفظ برهانها ودليل صدق صاحبها عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

من الطبيعي إذن أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عالمية، وكذلك الفقه الإسلامي تبعًا لعالمية الشريعة وخلودها.

برهان ذلك: تلك الحقائق العلمية المشاهدة التي لا مجال لإنكارها فضلًا عن النصوص القرآنية ذاتها وفعل رسول الله ﷺ المتمثل في رسائله ورسله إلى ملوك الأرض وأمرائها في زمنه.

أما عن الحقائق العلمية فإننا نشاهد- والتاريخ يشهد - مدى انتشار الدين الحنيف بتعاليمه الشاملة في أرجاء المعمورة، وما من بقعة حل فيها إلا وكان أهلها يرحبون بدعوة الإسلام وبتطبيق الأحكام التي جاء بها، على أن قوة الإسلام في

انتشاره وترسيخ معالم حضارته الروحية قد تضاعفت بفعل مقوم إنساني آخر، هو تنوع السلالات أو الأجناس التي اعتنقت الدين الإسلامي، فهو لم يكن منذ أيامه الأولى دين عنصر أو جنس أو سلالة معينة من البشر، وإنما جمع الناس وألّف بين قلوبهم وساوى بينهم على أساس من ترابط الأخوة الدينية والتكافل الإنساني بين الأبيض والأسود وغيرهما من العناصر المختلطة الدماء، حين انتشر بعيدًا عن شبه جزيرة العرب، فكانت وما تزال المفاضلة بين الناس بالتقوى والعمل الصالح لا بالجاه والمال.

وهذا ليس مجرد إرسال للكلام وإنما هي الحقائق المدعمة بالدليل والبرهان، فقد كان من أجلة أصحاب محمد ﷺ رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وغير العرب منهم كثيرون أمثال سلمان الفارسي، بلال الحبشي، صهيب الرومي رضي الله عنهم أجمعين، وإذا نظرنا إلى أكابر الفقهاء والمحدثين وعلماء التفسير فيما بعد عصر الصحابة نجد أن غير العرب منهم ليسوا بالقليل، فالإمام أبو حنيفة النعمان من أصل فارسي، وله منزلة عالية في الدين والفقه، والإمام البخاري رحمه الله من بخارى، وهو القدوة في علم الحديث، وكتابه المعروف بصحيح البخاري انتشر في أرجاء المعمورة وتلقته الأمة بالقبول، وفيه ما يزيد عن سبعة آلاف حديث صحيح باتفاق الأمة عبر القرون والأجيال، وكذلك الإمام مسلم من نيسابور إحدى مدن خراسان، جمع ثاني الصحيحين في السنة، والعلامة ابن حزم الظاهري عالم الأندلس في عصره في كثير من العلوم، وصاحب مذهب يعتمد على فقه الكتاب والسنة، وله مؤلفات عظيمة في الفقه وأصوله وفي العقيدة والآداب وغيرها، ثم الفيلسوف الفقيه الأصولي أبو حامد الغزالي المولود في مدينة بخراسان، والذي ترك أكثر من مائتي كتاب ورسالة، هذا إلى جانب القرطبي وابن رشد وغيرهما من علماء المشرق والمغرب رضي الله عنهم ونفعنا بعلمهم.

وأما عن النصوص فقد أكد القرآن الكريم في أكثر من آية أن رسول الله محمدًا ﷺ رسالته عامة لجميع الناس، يقول الله عز وجل على سبيل المثال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨]، ويكلف الله تعالى رسله عليهم جميعًا السلام بأن يبلغوا كتابه إلى أقوامهم خاصة فكان كل منهم يقول لقومه: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصف: ٦]، لكن محمدًا ﷺ أمره ربه بأن يقول:﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف:١٥٨]، ويتأكد هذا الأمر بفعل الرسول ﷺ وبيانه، حيث أرسل عليه الصلاة والسلام كتبًا إلى ملوك الأرض وأمرائها يدعوهم فيها إلى كلمة سواء، هي كلمة التوحيد، من ذلك رسائله إلى المقوقس بمصر والنجاشي بالحبشة وإلى كسرى بفارس وهرقل بالروم وإلى أمراء البحرين واليمامة وعمان وغيرهم.

## أما السمة السابعة: فغايتها تنظيم علاقة الفرد بربه:

وذلك بأحد قسميها الرئيسين، أعني العبادات، وكذلك تنظيم الحياة الخاصة والعامة كما يتضح من أحكام المعاملات، إذ إن التشريع الإسلامي يحفظ الحق لصاحبه، ويبيح له استعماله كما يريد، ويحميه من اعتداء الغير، لكنه في الوقت ذاته يرفض أن يضار الغير باستعمال صاحب الحق ضررًا يكون أكبر من ضرر الحد من حرية صاحب الحق هذا، فضلًا عن ضوابط استعماله في إطار ما شرع الله ورسوله.

## السمة الثامنة: أنها تضمنت بشكل واضح عوامل السعة والمرونة:

ولذلك وسعت العالم الإسلامي كله على تنائي أطرافه وتعدد أجناسه وتنوع أعرافه وبيئاته الحضارية، وتجدد مشكلاته الزمنية في وجوه الحياة المختلفة.

إن الشريعة الإسلامية بمصادرها ونصوصها وقواعدها ومقاصدها لم تقف عاجزة في يوم من الأيام أمام وقائع الحياة المتغيرة باستمرار، فهي منذ عصر الصحابة

رضي الله عنهم ومن بعدهم، وعلى مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان كانت القانون أو النظام المقدس المعمول به في بلاد الإسلام إلى أن جاء عهد الاستعمار فاستبدل بها تشريعاته الوضعية، وصارت هذه الأخيرة هي المهيمنة على حياتنا وقضايانا المعاصرة، فأحل بها ما حرم الله وأبطل بها ما فرض الله[1].

وإنما استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفي بحاجات كل المجتمعات التي حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات في كافة البيئات التي حلت بها بأعدل الحلول وأصلحها؛ لأنها بجوار ما اشتملت عليه من متانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل والسمو بالفطرة ومراعاة الواقع والموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الروح والمادة، وبين الدنيا الآخرة، وإقامة القسط بين الناس جميعًا، وجلب المصالح والخيرات ودرء المفاسد والشرور بقدر الإمكان، بجوار ذلك كله قد أودعها الله عز وجل مرونة عجيبة جعلتها تتسع لمواجهة كل تليد ومعالجة كل جديد بغير عنت ولا إرهاق[2].

## السمة التاسعة: كونها صالحة لكل زمان ومكان:

وهذه السمة من أهم السمات، وهي كونها صالحة لكل زمان ومكان، لا من حيث أصولها أو أدلتها؛ لأن مصدرها الوحي كتابًا كان أو سنة، وهو لا يتغير ولا يتبدل، وإنما من حيث طرق استنباطها فجمعت بين الثبات والمرونة كما تقرر في الخاصية السابقة، وهذا ما جعلها صالحة للبقاء خالدة مع الزمان والمكان، تتطور إلى الخير دائمًا حسب تطور الزمان والمكان وما يتجدد من الأحوال والعادات والنيات

---

(١) انظر على سبيل المثال: (المدخل للفقه الإسلامي) للقرضاوي: ص١٥١ (والمدخل للفقه الإسلامي) لمذكور: ٥٧، ٥٨.

(٢) يمكنك أيضًا أن تراجع: (المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية) لزيدان: ص٥٢ و٥٨.

والأعراف.

وهنا نذكر الدراسة القيمة لابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» فقد عقد فصلًا بعنوان: (في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) وقال: هذا فصل عظيم النفع جدًا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة. ثم أورد جملًا من الأمثلة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ولا يتسع المقام لذكر شيء منها، وأكتفي بما أوردته آنفًا(١).

(١) وراجع: أول الجزء الثالث من (إعلام الموقعين) لابن القيم.

# المبحث الثالث

## حول مفهوم السياسة الشرعية والسياسة الوضعية
## والفرق بين المفهومين

**ويحتوي هذا المبحث على مطلبين:**

**أحدهما:** حول مفهوم السياسة الشرعية والسياسة الوضعية.

**والثاني:** في أهم الفروق بين السياستين الشرعية والوضعية.

## المطلب الأول

### حول مفهوم السياسة الشرعية والسياسة الوضعية

وكنت أشرت فيما سبق إلى أن السياسة الشرعية التي نقصدها هي- باختصار- تلك التي تقوم على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته، وهي كما قلت تطلق بمعنيين: معنى عام، ومعنى خاص.

وقد أشرت أيضًا بإيجاز إلى المراد من كل معنى من المعنيين المذكورين، المعنى العام والمعنى الخاص[1]، وقلت:

إن المعنى الأول: وهو المعنى العام وقد أشرت إلى أنه يراد به تدبير أمور الناس وشئون دنياهم بشرائع الدين، وهو ما قصده علماؤنا الأقدمون في تعريفهم لكلمة

---

(١) وراجع: (السياسة الشرعية) للقرضاوي: ص٣٢، و(السياسة الشرعية) للرشيدي: ٧-٩ ومصادرها.

الخلافة أو الإمامة وكيف أنها نيابة عن الرسول ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وقلت: إن هذا المصطلح يساوي مصطلح الأحكام السلطانية أو مساو له في المعنى إلى غير ذلك.

أما المعنى الثاني: وهو المعنى الخاص.

وقد أشرت إلى أنه يطلق على ما يراه الإمام أو ما يصدر عنه من أحكام وقرارات زجرًا عن فساد واقع أو وقاية من فساد متوقع أو علاجًا لوضع خاص.

ويقال أيضًا: إن هذا المعنى الثاني للسياسة يتصل بالعقوبة، وهو أن السياسة فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها[١].

ومعنى هذا وذاك أن مصطلح السياسة الشرعية بالمفهوم الخاص يبحث في المسائل التي تتغير أحكامها تبعًا لتغير مناط الحكم فيها، أو التي ورد فيها أحكام يخير ولي الأمر أو من ينوب عنه بينها تبعًا للمصلحة، بحيث لا يتعين أحدها على الدوام، ومن قبيل ذلك من تراثنا الفكري ما وجدناه من صنيع ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أحكام وأقضية هي من هذا النوع من السياسة التي تصرف فيها بمقتضى المصلحة كما سنبين فيما بعد، وكذلك ما وجدناه من اجتهادات فقهية حول عقوبة تغريب الزاني الواردة في السنة وقول طائفة منهم: هذا التغريب ليس من الحدود الثابتة اللازمة في كل حال، بل هو سياسة تعزيرية موكولة إلى الإمام أو إلى القاضي يتصرف فيه وفق المصلحة، فإذا وجد المصلحة فيه فعله، وإذا وجد المصلحة في غيره تركه، بل أكثر من هذا أننا وجدنا ابن القيم يذكر أن الحكام في عصره وقبل عصره استحدثوا قوانين سياسية بآرائهم وأهوائهم بمعزل عن الشرع لما

---

(١) راجع في ذلك: (الموسوعة الفقهية) الكويتية: ٢٥/٢٩٦ و(النظام السياسي في الإسلام): للدكتور عبد العزيز الخياط: ص٢٢ طبعة دار السلاسل ١٤٢٠هـ.

ضيق الفقهاء عليهم بجمودهم وتقليدهم وتعصبهم، فتركوا الشرع لأهله، وساروا هم في طريقهم دون أن يستفتوا الشرع ويرجعوا إليه[١].

ومهما يكن من أمر فإننا إذا أردنا الوقوف على تعريف جامع لمصطلح السياسة الشرعية بالمعنى الخاص أمكن القول بأنها: ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعين دون مخالفة للشريعة[٢].

ولسنا بحاجة إلى الوقوف عند مفردات هذا التعريف، فإن أجزاء المقرر كافية في بيان المراد منه، وهذا حسبنا منه، ومع ذلك فإني أرى أن من المفيد التنبيه على الجزء الأخير من التعريف المذكور، وهو قوله: (دون مخالفة للشريعة)؛ لأنه قيد مهم؛ حيث يُخرج جميع أنواع السياسات المنافية للشريعة، فليست من السياسة الشرعية في شيء، وقد عبر بنفي المخالفة أي أنه المعنى الصحيح لموافقة لشريعة، فإن ما جاءت به الشريعة وما ثبت عدم مخالفته لها هو في الحقيقة موافق لها.

الأول: من جهة النصوص.

والثاني: من جهة القواعد والأصول، فعدم مناقضة روح التشريع العامة والمقاصد الأساسية والأصول الكلية ولو لم يرد نص خاص بعينه هو ضابط السياسة الشرعية الذي يميزها عن غيرها من السياسات[٣].

ونتحدث هنا عن الفروق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية مع بيان حكم هذه الموازنة أو المقارنة بين الحق والباطل، ثم المراد بالسياسة الوضعية، ونشير

(١) انظر في هذه المسألة:(السياسة الشرعية) للقرضاوي: ص٣٣.

(٢) يمكنك أن تراجع هذه التعريف مع شرح له وبيان محترزاته (السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي: ص٧ - ٩ ومصادرها.

(٣) راجع المصدر السابق: ص٩.

أيضًا في هذا الصدد إلى تقسيم ابن خلدون السياسة الوضعية إلى قسمين: الملك الطبيعي، والملك السياسي، وتقسيم شراح القانون الدستوري والنظم السياسة لها إلى ثلاثة أقسام(١).

أيضًا سنجمل الفروق بينهما من حيث المصدر، ومن حيث الأصول التي يرجع إليها في تقرير السياسات، ومن حيث جهة تقرير السياسات، ومجال تقريرها(٢). فنقول: إن الموازنة بين الحق والباطل لإحقاق الحق وبيان فضله وعلوه على غيره وكشف الباطل وبيان بطلانه وإزهاقه- منهج قرآني كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة:١٨].

وقوله: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠]. ومثل هذا كثير في القرآن والسنة.

ويقول ابن تيمية رحمه الله: الحكم بين الشيئين بالتماثل أو التفاضل يستدعي معرفة كل منهما، معرفة ما اتُّصِف به من الصفات التي يقع بها التماثل والتفاضل، وبسبب فَقْد هذا الشرط يكون الخلل في كثير من الدراسات المقارنة بين الشريعة والقوانين الوضعية على سبيل المثال، ولهذا قيد الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله في فتواه بجواز المقارنة بين الشريعة والقانون بأن تكون بواسطة أهل العلم والبصيرة

(١) من المصادر التي اعتمدت عليها في بيان هذا العنصر: (مقدمة ابن خلدون): ص١٩١، و(القانون الدستوري) للدكتور حسين عثمان: ص١٢ و(المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام): ص٤٦، ١٩٧، و(السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي: ص١٣- ١٥.

(٢) من مصادر هذه الفقرة: (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة) ثم كتاب فهد الرشيدي: ص١٧ - ٣٠، و(نظام الحكم في الإسلام) للدكتور فاروق النبهان ص٥٧ -٦٠، و(القانون الدستوري): ص٧٩ وما بعدها، وثمة فروق أخرى تجدونها في كتاب (نظام الحكم في الإسلام):٢٨٢- ٢٨٧.

المعروفين بالعقيدة الصالحة وحسن السيرة وسعة العلم بعلوم الشريعة ومقاصدها العظيمة[١].

أقول هذا لأن هناك من يرفض مثل هذه الموازنات أو تلك المقارنات بدعوى أنه كيف تقارن في نظرهم أفكارًا مصدرها وحي رب البشر بفكر البشر، على أية حال إن هذه الموازنة بين الحق والباطل أمر ينبغي ألا نحيد عنه؛ لأنه منهج قرآني أو منهج إسلامي يتأيد بنصوص القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ، وبضدها تتميز الأشياء.

**والمراد بالسياسة الوضعية:** ما يعبر عنه في هذا العصر بالنظام السياسي الذي يقصد به نظام الحكم في أي بلد من البلاد، ويتناول شرحه ما يعرف بعلم القانون الدستوري، فكأن مصطلح السياسة الشرعية يدخل في مصطلح القانون الدستوري بمدلوله الواسع الذي هو مجموعة القواعد والمبادئ والأنظمة التي يضعها أهل الرأي في أمة من الأمم لتنظيم شئون حياتهم الاجتماعية والاقتصادية تنظيمًا آمرًا ملزمًا استجابة لمتطلبات الحياة وسدًّا لحاجاتها[٢].

وتعريف النظام السياسي بالنظام الدستوري يقوم على ما يعرف بالنظرية التقليدية التي تستند إلى قاعدتي الدولة أو السلطة، ونظام الدولة التي تعتبر أوضح معايير التعرف على الأنظمة السياسية وتقييمها، إذ النظام السياسي هو الشكل الخارجي للسلطة العامة، وما يحيط به من قواعد تحدد شكل الدولة أو الحكومة ووظائفها القانونية وكيفية ممارسة السلطة من خلال دراسة النصوص الواردة في الدستور[٣].

---

(١) انظر: (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح): ٥/ ١٣٢.

(٢) (السياسة الشرعية) للرشيدي ص١٢ ومصادرها.

(٣) انظر: المصدر السابق ص١٣، و(القانون الدستوري) للدكتور حسين عثمان ص١٢، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية.

وكلمة الدستور هذه ليست عربية الأصل، ولكنها من أصل فارسي، ويقصد بها الأساس أو الأصل، وقد تستخدم بمعنى الإذن أو الترخيص، وفي المعجم الوسيط: الدستور: القاعدة، يعمل بمقتضاها، وفي الاصطلاح المعاصر: مجموعة القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ومدى سلطتها إزاء الأفراد.

**وقد قسم ابن خلدون السياسة الوضعية إلى قسمين:**

أ - السياسات الطبيعية أو ما أسماه هو الملك الطبيعي، وعرفه: حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

فهو سياسة تتبع طبع الحكام من حيث شهواتهم وأغراضهم دون مراعاة لشرع مستقيم أو عقل سليم، وهذا ما يعرف في عصرنا بالحكم الدكتاتوري أو الاستبدادي(١).

ب - السياسات العقلية أو المدنية، أو ما يسميه ابن خلدون الملك السياسي، ويعرّفه بأنه حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

فهو سياسة تنظيمية عقلية دنيوية فقط، تقوم على مجموعة الأحكام التي اصطلح شعب ما على لزوم الانقياد لها وتنفيذها لتنظيم الحياة المشتركة لهذا الشعب، ومن ثَمَّ كان هذا النوع من الحكم أقرب ما يكون إلى الحكم الديمقراطي بالمفهوم الحديث(٢).

وإذا كان هذا تقسيم العلامة ابن خلدون للسياسات الوضعية فإن شراح

---

(١) انظر أيضا: (مقدمة ابن خلدون) ص١٩١، و(المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام) ص٤٦.

(٢) راجع الموضع ذاته في المصدرين السابقين، و(السياسة الشرعية) للفهد الرشيدي: ١٣ - ١٤.

القانون الدستوري والنظم السياسية قد قسموها من حيث المناهج إلى ثلاثة أقسام:

١ـ السياسة الديمقراطية الغربية.

٢ـ السياسة الماركسية.

٣ـ السياسة الاستبدادية أو الدكتاتورية.

وهذه الأقسام الثلاثة في نظرنا لا تخرج عن القسمين السابقين عند ابن خلدون، أعني الطبيعية والعقلية، فالأول داخل في السياسات العقلية، والثاني داخل في السياسات الطبيعية والثالث خليط من صفات القسمين[1].

---

(١) انظر: (السياسة الشرعية) للرشيدي: ١٤- ١٥ ومصادرهما، و(المدخل إلى النظام السياسي في الإسلام) ص٤٦، ١٩٧ وما بعدها.

# المطلب الثاني

## أهم الفروق بين السياسات الشرعية والسياسات الوضعية

أما عن الفروق بين السياسات الشرعية والسياسات الوضعية، فهي فروق جوهرية تظهر بوضوح من مقتضى النظر الذي تُحمل عليه الكافة في كل منهما، بدءًا من المصدر والأصول وانتهاء بالمسائل ودقائق الفروع، وهذا ما لا يمكن الإحاطة به ولا هنا محل تفصيله، لكن أحب أن ألفت انتباهكم إلى أنه على فرض أنهما التقيا في شيء منها فيكفي في التفريق بينهما أن يختلف المنطلق الذي يصدر عنه الفعل في كل منهما، أعني الباعث عليه والغاية منه، وهذا ما لا يخفى على أحد من ذوي العقول السليمة والفطرة الصحيحة، وسنعود إلى هذه النقطة بالتفصيل والتمثيل في الكلام عن نظام الحكم وقواعده الأساسية إن شاء الله تعالى.

ولذلك أكتفي بذكر بعض الملامح العامة والأفكار الرئيسة في بيان الفروق بين السياسة الشرعية والأخرى الوضعية من خلال الجوانب التالية:

أولًا: من حيث المصدر: أعني السياسة الشرعية مصدرها الوحي الإلهي، ومن هنا اتصفت بالشرعية؛ لأنها مستمدة من شرع الله تعالى، أما السياسة الوضعية فمصدرها- كما لا يخفى على أحد منكم- الفكر البشري؛ لأنها في جملتها أحكام وقوانين وضعها بشر، يوصفون في أحسن أحوالهم بأنهم من العقلاء وذوي البصيرة بتدبير أمور الدولة.

وعن هذا الفرق تتفرع وجوه كثيرة من الاختلافات بين السياستين، وقد يكون من أظهر ما يعني دارس الأحكام أو الدراسات الشرعية من ذلك أمران:

١ـ أن السياسة الشرعية واجب ديني، أما السياسة الوضعية فإلزام وضعي، بمعنى أن السياسة الشرعية جزء من حقيقة الدين الإسلامي الذي يجمع بين مطالب

الدين والدنيا، في ضوء ما قدمناه من خصائص الشريعة الإسلامية وأهم المبادئ التي جاءت بها وما سنقدمه بعون الله من قواعد أساسية للسياسة الشرعية، والتي قيدت بالشرعية تبعًا لاستقلال الشريعة الإسلامية عن غيرها من المناهج والنظم والقوانين الوضعية.

أما السياسات الوضعية فإلزام وضعي بقوة الدساتير، وإن وجد فيها شيء من دين، فقد تشتمل على بقايا دين محرف ومنسوخ، كاليهودية والنصرانية، أو دين اخترعه بشر كالبوذية وكالنفوشيوسية، أو مذاهب تفصل السياسة عن الدين والخلق كالعلمانية(١).

ويكون الفارق الأساسي: في مقصد السياسة ومنطلقها؛ لأن سياسة أمور الدنيا في المنهج الإسلامي تتم على مقتضى النظر الشرعي وفي إطار العبودية الكاملة لله عز وجل، أما في النظم الوضعية فتتم على مقتضى النظر العقلي أو على مقتضى الهوى والتشهي بعيدًا عن دائرة العبودية، وهذا يمثل مفترق الطرق بين السبيلين(٢).

٢ـ أن السياسة الشرعية جزء من الشريعة الربانية الذي يتصف مشرعها بما يليق بذاته سبحانه وتعالى من صفات الجلال والكمال.

أما السياسات الوضعية فأنماط من الخطط والأفكار البشرية التي توصف بالقصور مهما بهرت، ويسري عليها ما يسري على واضعيها من البشر من النقص والخطأ مهما علت وسيطرت.

ثانيًا: من حيث الأصول: والأصول جمع أصل، وأصل الشيء الأساس الذي

---

(١) يمكنك أن تطالع بعض المعارف والمعلومات عن هذه الأديان والمذاهب التي أشرت إليها في كتاب (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة) الصادرة عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، و(السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي:١٧-١٨.

(٢) من كلام فهد الرشيدي ص١٩.

يقوم عليه أو منشأ الشيء الذي ينبت منه، وهو في الشرع عبارة عما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره، أو ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره(١).

أقول: إن الفروق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية: من حيث الأصول التي يرجع إليها في تقرير السياسات في كل منهما، وهذه المسألة متفرعة عن المسألة السابقة، أعني الاختلاف في المصدر، أو هي وثيقة الصلة بها، لكننا أفردناه بالتنبيه عليها لأهمية ذلك من الناحية التفريعية الفقهية والقانونية، وهو مجال الدراسة هنا، فنحن هنا إذن بصدد مصادر التفريع والاستنباط، لا مصدر التلقي الذي سبق ذكره في الجانب الأول.

فإذا قلتُ: أصول السياسة الشرعية فإن المراد الأدلة الشرعية التي تستفاد منها أحكامها، وإذا قلت: أصول السياسة الوضعية فإني أقصد مصادرها التي تستند إليها في وضعها، ونعلم تبعًا لما تقرر هنا وفي الجانب السابق أن أصول السياسة الشرعية، وإن تعددت طرائق استنباطها، هي ذاتها أصول الشريعة الإسلامية باعتبارها جزءًا منها، وهي القرآن والسنة وما يحمل عليهما بوساطة العلماء المجتهدين من إجماع أو قياس أو استحسان أو عرف أو غير ذلك، ونعلم كذلك أن مصادر السياسات الوضعية تختلف باختلاف تلك السياسات وما نشأت فيه من مجتمعات في ظل ظروف خاصة مكانية وزمانية، وقد حصرها بعض من ألف في القوانين الوضعية في مصدرين رئيسين: الدساتير العرفية والدساتير المكتوبة أو المدونة(٢).

ومن البدهي بعد ذلك أن يكون بين أصول السياسة الشرعية ومصادر

---

(١) راجع في هذا (المعجم الوسيط) و(القاموس الفقهي) و(السياسة الشرعية) للرشيدي ص١٩ ومصادرها.

(٢) إذا أردت التوسع في هذا راجع: (نظام الحكم في الإسلام) ص٥٧ و(القانون الدستوري) السابق ص٣٣.

السياسات الوضعية بعض الفروق الجوهرية، والتي منها ما يلي(١):

١ـ أن أصول السياسة الشرعية منشؤها الوحي الإلهي، أما الوضعية فمنشؤها البشر، وهذه مسألة انتهينا منها.

٢ـ أن الأولى- أي الشرعية- تتميز بخصائص الشريعة، أما الثانية- الوضعية- فتتصف بصفات واضعها القاصر.

٣ـ أن أصول السياسة الشرعية هي أصول الشريعة في جميع المجالات، أما مصادر السياسات الوضعية فتختلف عن أصول بقية القوانين.

٤ـ أن أصول السياسة الشرعية تقريرية مُتبَعة، أما مصادر السياسات الوضعية فهي في مجملها تقريرية تابعة، وذلك لأن الأولى مبناها الصفة الدينية للشريعة، أما الثانية فترصد الظواهر الاجتماعية، ومن ثم تبنى تلك السياسات على أساسها.

وعلى هذا فلا وجه للمقارنة بين أصول السياسة الشرعية ومصادر أو أصول السياسات الوضعية؛ للاختلافات الجلية والفروق الجوهرية بينهما.

**أما الجانب الثالث والأخير: فمن حيث جهة تقرير تلك السياسات ومجال تقريرها.**

أما بخصوص الجهة التي تقرر السياسة الشرعية فهي أولو الأمر من الحكام والعلماء، وقد ألمحنا إلى ذلك في تعريف السياسة الشرعية بالمعنى الخاص، وسنعود لتفصيله عند الكلام عن نظام الحكم ومقوماته بمشيئة الله تعالى.

وأما الجهة التي تقرر السياسات الوضعية فهي ما يعبر عنه بسلطة إعداد

---

(١) قبل أن أعرض هذه الفروق أشير إلى بعض المصادر التي فصلت هذه الفروق، ككتاب (السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي، وراجع أيضًا كلام الدكتور حسين عثمان عن الدساتير المرنة والدساتير الجامدة وإمكانية تعديل كل منهما في كتابه (القانون الدستوري) ص٧٨ وما بعدها، وانظر أيضًا نظام الحكم في الإسلام:٥٨ -٦٠.

الدستور، ومن هنا فإن الفروق بين الجهتين تظهر بوضوح في شروط أو مؤهلات كل منهما وضوابط اجتهاده[١].

ونكتفي بهذا القدر من بيان الفروق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية، على أن هناك فروقًا أخرى أشار إليها أحد الباحثين في هذا المجال، ولعل من المفيد أن أشير إليها بصورة مجملة تتمة للفائدة من هذا الكلام. من هذه الفروق التي أشار إليها هذا الباحث:

أ- الاختلاف في الطابع العام- أي الصفة الدينية- ثم العموم ثم الاستمرار.

ب - الاختلاف في المصادر فجميع مصادر السياسة الشرعية أو أصول الشريعة الإسلامية الأصلية أو التبعية تدور في فلك القرآن والسنة ثم الاجتهاد المعتمد عليهما كما سبق أن بينا، في الوقت الذي نجد فيه مصادر القوانين أو الدساتير الوضعية منشورات أو أحكام قضائية أو فتاوى أو أعراف وتشريعات مكتوبة وقرارات صادرة من مجالس نيابية أو عامة.

ج - الاختلاف في الأحكام، فالهيكل التشريعي العام يتفاوت كثيرًا في جميع أقسام التشريع فيهما، ويظهر ذلك في نظام العقوبات والأحوال الشخصية والملكية والالتزامات حتى مبدأ النيابة في التعاقد.

د - الاختلاف في مدى ربط القانون بالأخلاق، وهناك صلة وثيقة بين الأخلاق والشريعة في الإسلام، والتي تحرص دائمًا على التوفيق بين مصلحة الفرد والمجتمع، وإن كانت تؤكد نصرة الاتجاه الجماعي في ميادين الحقوق العامة والخاصة، أما الجانب القانوني فيغلب عليه طابع الفردية والأنانية؛ لأنه يفصل بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية في أكثر الأحيان[٢].

---

(١) راجع في ذلك (السياسة الشرعية) للرشيدي:٢٥ -٣٠ والمصادر التي اعتمد عليها.

(٢) نظام الحكم في الإسلام:٢٨٢ - ٢٨٧.

# المبحث الرابع

## أهمية فقه السياسة الشرعية، ومدى اهتمام علمائنا ومفكرينا بهذا الجانب من الفقه الإسلامي

إن الفقه السياسي أو فقه السياسة الشرعية هو أحد جوانب فقهنا الإسلامي الرحب، إن لم يكن أهمها وأعظمها على الإطلاق، فإذا أطلق السلف في الصدر الأول اسم الفقه الأكبر على مباحث العقيدة والأخلاق والأحكام الشرعية العملية، بمعنى أنه كان مرادفًا لمصطلح الشريعة كما سنبين بعد قليل، وإذا كان الفقه الإسلامي بعد ذلك اقتصر على القسم الأخير في هذه المباحث، وهو المختص بالأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلة التشريع الإسلامي نصًا أو استنباطًا، فإنه يمكن القول بأن الفقه الإسلامي يستوعب الحياة الإنسانية كلها، ذلك أنه يشمل العبادات التي تنظم علاقة الإنسان بربه، هذا بالمعنى الخاص؛ لأن العبادات بالمعنى العام تحوي وجود الإنسان كله، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ففي كل شئونه جانبٌ تعبديٌّ على نحو ما، ويشمل الفقه الإسلامي كذلك علاقة الإنسان بحياته الخاصة فيما يضمه فقه الحلال والحرام، ويشمل علاقة الفرد بأسرته في معاملاته ومبادلاته المختلفة إيجابًا أو سلبًا، فيما تنظمه في عصرنا القوانين المدنية والتجارية والجنائية، كما أنه يشمل علاقة الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعية، أو السلطة بالشعب، بأي اسم سميتها، وهو ما ينظمه في عصرنا الفقه الدستوري والمالي والإداري والدولي، وهذا هو الذي يطلق عليه (الفقه السياسي) أو (السياسة الشرعية)، وقد قررت منذ قليل أن هذا الجانب من

فقهنا الإسلامي الرحب هو أهم جوانبه، إن لم يكن أعظمها على الإطلاق، ويبدو لي أنني لا أجافي الحقيقة أو الصواب إن أنا قلت بجواز تعميم فقه السياسة الشرعية في الإطلاق على الفقه الإسلامي كله، تأسيسًا على مسئولية الحاكم أو ولي الأمر المسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا، كما سنوضح فيما بعد عند الكلام عن نظام الحكم في الإسلام، وأيضًا بالقياس على إطلاق العبادات بالمعنى الخاص على الصلاة والصوم والزكاة والحج، مع أن الإنسان خُلق في نظر الإسلام لعبادة الله وحده لا شريك له، ومن ثَم فإن ما يُكلَّف به من الإسلام هو عبادة، ولو من بعض الوجوه، يؤجر عليها في الدنيا والآخرة إن شاء الله الذي لا يظلم أحدًا، ولا يخلف وعده أبدًا، وهذا هو المعنى العام للعبادة في الإسلام وفي غيره، إلا أنني سأمضي في هذه الدراسة عن السياسة الشرعية باستقلالية هذا الجانب الفقهي أو تميزه عن الفقه العام، وذلك لاعتبارين:

أحدهما: أن مضامين كلمة (السياسة) متعددة، لدرجة الغموض أحيانًا، كما ذكر بعض الباحثين[١]، بل إنها كثيرًا ما تُستعمَل لدى الناس دون أن يكون لها معنى محدد، وسنرى طرفًا من ذلك عند بيان المعنى اللغوي لها بعد قليل.

وثانيهما: الحفاظ على خصوصية مجالات السياسة الشرعية، وضبط موضوعاتها وأحكامها، سواء تعلق الأمر بالولاية العامة، وما يتفرع عنها من شئون الحكم، أو تعلق بالشئون المالية أو القضائية أو الجنائية والجزائية، أو كان مرتبطًا بالعلاقات الدولية في السلم والحرب، ومازلت ألفت الانتباه إلى تدخل السياسة الشرعية على نحو ما فيما لا يكون من تدبيرات أولي الأمر مباشرة، أو فيما لا يدخل في السياسة الشرعية بمدلولها الخاص، مثل مسائل العقائد والعبادات والأخلاق والآداب

---

(١) انظر في هذه المسألة: (نظام الحكم في الإسلام): للدكتور محمد فاروق النبهان: ص١٩.

الشرعية، بل حتى الأحوال الشخصية وبعض صور المعاملات ونحو هذا، إذ ليس أمام أولي الأمر في هذا النوع سوى الحكم به كما ورد، واجتهاد أولي الأمر فيه يقتصر على صحة التطبيق أو شروط التطبيق وضوابطه، ولعل هذا يفسر اهتمام فقهائنا على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم بالسياسة الشرعية.

ويبدو هذا الاهتمام بالسياسة الشرعية من قبل فقهائنا بوضوح من خلال تناولهم لها ضمن أبواب الفقه العام تارة، وفي كتب متخصصة تارة أخرى، نذكر من ذلك (الأحكام السلطانية) للماوردي الشافعي، وله أيضًا (السلوك في سياسة الملوك)، و(تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك)، ومنها (غِيَاثُ الأمم في التياث الظُّلَم) لإمام الحرمين الجويني الشافعي أيضًا، ثم أيضًا (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى الفراء الحنبلي، وكذلك (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) و(الحِسبة) لشيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي أيضًا، و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) لصاحبه وتلميذه ابن قيم الجوزية، ويدخل في ذلك أيضًا كتاب (الخراج) لأبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة، و(الخراج) ليحيى بن آدم القرشي، و(الأموال) لأبي عبيد القاسم بن سلام، و(الاستخراج في أحكام الخراج) لابن رجب الحنبلي، و(تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) لابن جَمَاعة، و(الشهب اللامعة في السياسة النافعة) لابن رضوان المالقي، وغير ذلك كثير.

فهذا ما يحضرني ذكره الآن في هذا التمهيد لدراستنا عن السياسة الشرعية، ومن المؤكد أن في تراثنا الفكري المطبوع والمخطوط والمندثر غيرَ هذا الكثير والكثير، ومن المؤكد أيضًا أنه ليس بوسع أحد، كائنًا ما كان، أن يستقصي كلَّ ما كتب عن السياسة الشرعية في القديم أو في الحديث، فهذا فوق طاقة البشر.

لكن الذي أود الإشارةَ إليه في هذه العجالة من التمهيد للكلام عن السياسة الشرعية هو أن اهتمام فقهائنا ببعض أبواب الفقه السياسي أو السياسة الشرعية قد

وصل حدًا لافتًا لانتباه الباحث المدقق في أصول الدين وفروعه، حيث أدخل بعضهم موضوعات الإمامة أو الخلافة أو الحكم بما أنزل الله ضمن مباحث كتب العقيدة أو التوحيد أو علم الكلام، وحتى أولئك الذين تناولوا هذه الموضوعات في مباحث الفروع، من جهة أنها عمل من الأعمال، لم يقصدوا التهوين من أمرها، أو التقليل من شأنها؛ لأن الإسلام عقيدة وعمل، والإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل، وها هي الصلاة أو الزكاة مثلًا من الفروع لا من الأصول؛ لأنها أعمال، لا عقائد، ولكن هذا لا يخرجها عن كونها من أركان الإسلام ومبانيه العظام، حتى عدوا من أنكر فرضيتها أو استخف بها كافرًا مارقًا من الدين؛ لأنه أنكر معلومًا من الدين بالضرورة(١).

هؤلاء الفقهاء تحدثوا عمن يمتنع عن أداء الزكاة أو عمن يترك الصلاة، وإن كانوا مختلفين في عقوبة تارك الصلاة ومانع الزكاة كما هو معروف في كتب الفقه وشروح الحديث وغيرها، ويمكن للقارئ الكريم أن يراجع حكم أو عقوبة تارك الصلاة ومانع الزكاة في الفقه الإسلامي في أي من كتب الفقه المقارن أو كتب الفقه المعتمدة في أي من مذاهب الفقه الإسلامي المعروفة والمتبَعة عند أهل السنة والجماعة، ومع هذا الاهتمام ببعض مباحث الفقه السياسي من قبل فقهاء أهل السنة والشيعة على السواء، إلا أن كثيرًا من العلماء والباحثين قد لاحظوا بحق أن هذا الجانب من الفقه الإسلامي، أعني به الفقه السياسي أو السياسة الشرعية، لم يأخذ حظه في البحث والتعميق والاجتهاد، كما أخذ سائر أنواع الفقه الأخرى، مثل فقه العبادات والمعاملات والنكاح وما يتعلق به، وغيرها، «وهذا لا يعني أن تراثنا فارغ

---

(١) راجع في ذلك: (السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي: ص٦ ومصادرها، و(السياسة الشرعية للقرضاوي): ص١٥-١٩.

من هذا الفقه، فهذا مستحيل على أمة قادت الحضارة في العالم لعدة قرون، وكانت شريعتها هي المرجع الأول لها في شئونها المختلفة، وإن انحرف من انحرف من الملوك والأمراء والقادة عن منهج النبوة الهادية والخلافة الراشدة فعندنا ولا شك كميةٌ لا بأس بها من البحوث في هذا الفقه» (١).

وقد ظهرت في العصر الحديث كتابات شتى حول الفقه السياسي الإسلامي ازدانت بها المكتبة الإسلامية في مصر وفي سائر البلاد العربية والإسلامية، أمثال كتابات الشيخ محمد عبده في كتاباته في مجلتي (العروة الوثقى) و(المنار)، ثم تلميذه رشيد رضا في تفسير (المنار) أيضًا، وفي كتبه مثل (الخلافة) أو (الإمامة العظمى)، وهناك كتب أخرى تحمل اسم (السياسة الشرعية) للشيخ عبدالوهاب خلاف، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد البنا، والشيخ عبد الرحمن تاج.

كما ظهرت طائفة ثانية تحت عنوان (نظام الحكم في الإسلام)، مثل ما كتبه الدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور محمد عبد الله العربي، والدكتور محمد فاروق النبهان، وغيرهم، فضلًا عن المصنفات التي تحمل عنوان النظام السياسي في الإسلام، ومنهاج الإسلام في الحكم، والنظريات السياسية الإسلامية، والمال والحكم في الإسلام، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، والدين والدولة في الإسلام، ونحو هذا كثير يفوق الحصر، وهناك بحوث ودراسات شتى متصلة ببعض جوانب الفقه السياسي الإسلامي مثل: أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام، وحقوق الإنسان، والحسبة، والعلاقات الدولية في الإسلام سلمًا وحربًا، وفصول أخرى متناثرة هنا وهناك في جميع البلاد الإسلامية مما لا نحتاج معه الآن لمزيد من التفصيل

---

(١) من كلام الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: (السياسة الشرعية): ص١٩- ٢٠ وراجع أيضًا: (النظام السياسي في الإسلام): للدكتور عبد العزيز الخياط: ص٣٦

في هذه المسألة(١).

لكنني لا أستطيع الانتقال إلى نقطة أخرى دون الإشارة إلى أخطر الكتب الحديثة التي ظهرت في أوائل القرن الماضي بعد إلغاء الخلافة الإسلامية من تركيا بعام واحد، إنه كتاب: (الإسلام وأصول الحكم) للشيخ علي عبد الرازق الذي صدر في إبريل سنة ١٩٢٥م، فأحدث ضجة كبرى على المستويين السياسي والديني معًا في مصر، بل والعالم الإسلامي، على الرغم من أنه كتاب صغير الحجم، لكنه حمل دعوة لم يقل أحد بها من قبل على مدار التاريخ الإسلامي كله، فيما نعلم، والفكرة المركزية أو الرئيسة التي يدور حولها هذا الكتاب هي: أن الخلافة دخيلة على الإسلام فهي مصدر قهر واستبداد، وقد كانت منذ نشأتها حتى عهده نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد(٢).

ولكي يؤكد الشيخ علي عبد الرازق هذه الفكرة الرئيسة قرر أن الإسلام دينٌ خالصٌ وعلاقةٌ بين العبد وربه، ولهذا فلا صلة له بشئون السياسة وأمور الدولة، وهي المقولة التي طارت بها الركبان بعد ذلك، الإسلام دين لا دولة، أي أنه رسالة روحية محضة، وأن محمدًا ﷺ لم يسعَ إلى إقامة دولة، ولم يكن هذا جزءًا من رسالته، فهو ﷺ ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة دولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، ولم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفها(٣).

وقد اشتد الجدل حول هذا الكتاب وما يحمله من فكر منذ ظهوره حتى اليوم،

(١) يمكنك أن تراجع مثلًا: (السياسة الشرعية) للقرضاوي ص٢٠- ٢٥، وفهرس المصادر والمراجع لأي عمل من الأعمال المباشرة في (السياسة الشرعية) كليًا أو جزئيًا.

(٢) راجع: (المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام) ص١٦ ومصادره، و(نظام الحكم في الإسلام) ص١٤٢.

(٣) انظر ما ورد في كتاب الشيخ: (الإسلام وأصول الحكم) ص٦٤- ٦٥.

فهُوجِم مؤلفُه من كل ناحية، ووضعِت كتبٌ ومقالاتٌ ورسائلُ في الرد عليه ونقض الأفكار والدعاوى التي يحملها، من مفتي مصر في وقته الشيخ محمد بخيت المطيعي، وشيخ الأزهر بعده الشيخ محمد الخضر حسين، ثم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بتونس وغيرهم، ولم يقف الأمر عند حد الردود النظرية، ولكن الرجل حُوكِم هو وكتابه بوساطة هيئة من كبار علماء الأزهر برئاسة شيخ الأزهر وحضور أربعةٍ وعشرين عضوًا في أغسطس سنة ١٩٢٥م، أي بعد صدور الكتاب بنحو أربعة أشهر فقط، وأصدرت هذه الهيئة أو هذه اللجنة حكمًا إجماعيًّا بأن الكتاب قد حوى أمورًا مخالفة للدين، وقررت إخراجَ مؤلفه من زمرة العلماء ومحوَ اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وفصله من وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينيةً كانت أو غيرَ دينية.

وكان سر الاهتمام بهذا الكتاب وخطورته في كونه صدر من عالم أزهري وقاض شرعي، ولهذا عُني به كلُ خصوم الشريعة، وضخموه، وأشادوا به، من مستشرقين ومستغربين، وما يزالون إلى اليوم يتحدثون عنه بإعجاب وإكبار، فلا عجب أن تتوالى المؤلفات حوله، إما نقضًا له أو دفاعًا عنه[1].

ولا يعنينا هنا أن نتناول بالمناقشة التفصيلية آراء الشيخ علي عبد الرازق في كتابه هذا، وما كتب عنه تأييدًا له أو هجومًا عليه، فلذلك موضعه من الدراسة إن شاء الله تعالى حين نتكلم عن الدولة في النظام السياسي الإسلامي، ومفهوم الدولة، وأركانها، وقواعد هذا النظام، وأهدافه، إلى آخره.

---

(١) راجع على سبيل المثال: (المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام): ١٩ - ٢١، و(السياسة الشرعية): للقرضاوي ٢٠- ٢٢.

**بيد أنني قبل أن أنتقل إلى نقطة أخرى أحب أن أؤكد ثلاثة أمور:**

**أحدها:** أنه بعد نحو ربع قرن من قضية الشيخ علي عبد الرازق وكتابه (الإسلام وأصول الحكم) ظهر كتاب آخر يدور في الفلك نفسه، ولعالم أزهري أيضًا، هو الأستاذ خالد محمد خالد، هذا الكتاب بعنوان: (من هنا نبدأ)، وقد تلقفه العلمانيون والمنحرفون عن الإسلام والكارهون له، كما تلقفوا كتاب سلفه من قبل، أقصد كتاب الشيخ علي عبد الرازق، وبالمثل قيض الله عز وجل من يرد عليه، ويفند ما فيه من أباطيل ودعاوى مرفوضة، كما فعل الشيخ محمد الغزالي في كتابه (من هنا نعلم) وآخرون غيره، لكن الأستاذ خالد رجع عن أفكاره عن الدولة الإسلامية في هذا الكتاب، متبرئًا صراحة مما كتبه فيه من قبل، ووضع مجموعة قيمة عن موقف الإسلام من الدولة والديمقراطية والحرية وإنسانيات محمد ﷺ ورجال حوله ﷺ رضي الله عنهم أجمعين، وفي صدر كتابه (رجال حول الرسول) أسماها ثمانية وعشرون مؤلفًا أو كتابًا له، منها: كتاب (لله والحرية) في ثلاثة أجزاء و(كما تحدث القرآن)، و(كما تحدث الرسول)، و(جاء أبو بكر) و(الوصايا العشر) إلى غير ذلك من مؤلفاته، وكلها ذات صبغة إسلامية.

**ويقال أيضًا:** إن الشيخ علي عبد الرازق صدر عنه ما يدل على اعتذاره عما قاله في كتابه من أن الإسلام دين لا دولة فيه، وأنها كلمة ألقاه الشيطان على لسانه فليغفر الله للجميع[1].

أما الأمر الثاني: فهو أنه من المسلَّمات في الفكر الإسلامي أن الإسلام نظام شامل للحياة، وليس من المتصور في مثل هذا النظام الشامل أن يترك السياسة على

---

(١) انظر أيضًا إن شئت: (السياسة الشرعية) للقرضاوي: ص٢٢، و(فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة) لخالد العنبري: ص١٩، والمصادر التي اعتمد عليها.

أهميتها، دون أن يرسم لها خطوطًا محددة، أو يضع لها مبادئ موجهة، ثم يترك التفاصيل والجزئيات للناس يلتمسونها وفق ظروف الزمان والمكان والأحوال، ودون أن يخرجوا عن إطار تلك الخطوط المحدِدة والمبادئ الموجهة، وإن شئت قل: دون أن يخرجوا عن جوهر الإسلام وروحه، وهذا مما يوفر لهذا النظام عنصر المرونة، وإمكانية تطبيقه في البيئات المختلفة والأزمنة المختلفة، ولو أن الإسلام قدم التفصيلات الدقيقة لكل شيء، لما كان دينًا صالحًا لكل وزمان ومكان، فضلًا عن أن هذا ضد طبيعة الأشياء في هذه الحياة المتغيرة والمتطورة باستمرار(١).

الأمر الثالث والأخير: أن موضوعات أو مباحث السياسة الشرعية كبيرة، وفروعها ومسائلها كثيرة، بله أو ناهيك عن المناقشات أو الخلافات حول الصلاحيات والشروط والضوابط مثلًا ألا ترى أن الخلاف قد يكون على مشروعية بعض القضايا والنوازل التي يصدر بشأنها حكمٌ اجتهاديٌّ من ولي الأمر، أو من ينوب عنه، كالضرائب والمكوس في النظام المالي، وكيفية تطبيق الحدود والتعازير ومقدارها في النظام العقابي، وبعض شروط الولاية العامة من خلافة أو إمارة أو غيرهما في النظام الإداري أو نظام الحكم، ثم العلاقات الدولية في أوقات السلم والحرب، وبخاصة معاملة الأسرى، والصلح مع الأعداء، وأحكام الغنائم والفيء وغيرها، هذا بالإضافة إلى أهمية بيان مضامين مصطلحات (السياسة) و(الشرعية) أو (الشريعة) وخصائصها ومصادرها وحجيتها ومجالاتها وعناية الفقهاء بها، ثم الدخول بعد ذلك في تفصيلات النظام السياسي الإسلامي بكل مقوماته وأشكاله: الإداري والمالي والقضائي والجنائي، فنقف عند الأهداف والقواعد والأركان والضوابط والشروط، وما إلى ذلك من العناصر والمسائل الخاصة بكل نظام، والتي سنحرص على تناولها في كتابنا هذا، ومن الله العون والسداد.

---

(١) انظر: المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص٢١.

# المبحث الخامس

## ما يدخل في السياسة الشرعية من المسائل الفقهية، وما لا يدخل

مجالات السياسة الشرعية من أهم الجوانب التي ينبغي التركيز عليها في علم السياسة الشرعية؛ وذلك لأهمية هذه القضية من وجهة نظري على أقل تقدير؛ ولذلك فإني على يقين من أن مجالات السياسة الشرعية من حيث مسائلها من الأمور المتشعبة المتشابكة، وهي من أحوج مباحث السياسة الشرعية إلى بحث مستقل تُستقرأ فيه مظان مسائلها استقراءً يؤدي إلى ضبطها بضوابط تيسر للفقهاء التمييز بينها وبين غيرها من المسائل، وهذا يحتاج إلى عمل أوسع من هذا، فكتابنا يمكن اعتباره بمنزلة التمهيد لموضوعات السياسة الشرعية الرئيسة كنظام الحكم والنظام المالي والقضائي والعلاقات الدولية وغير ذلك، وحيث إننا هنا بصدد أهم الخطوط العريضة من وجهة نظري في بيان مجالات السياسات الشرعية من حيث مسائلها وفي ضبط هذه المجالات، فسوف أكتفي بالقول:

إن المسائل الفقهية من حيث دخولها تحت السياسة الشرعية بمدلولها الخاص وعدمه يمكن تقسيمها إلى قسمين:

### القسم الأول: ما لا يختص به أولو الأمر، وليس داخلًا في تدبيرهم للولاية:

مجال هذا القسم الأحكام التي أنيطت بأسباب، متى وجدت وجدت، أعني دون تعلق بالولاية، فهذا القسم ليس مختصًّا بأولي الأمر؛ إذ إنه يتبع سببه الشرعي، فمتى وُجد وُجد كإقام الصلاة، وإيتاء ما يجب من أموال في الزكاة، ويتجلى هذا في

عامة مسائل العقائد والعبادات والأخلاق والآداب الشرعية، وهذا القسم ليس داخلًا في السياسة الشرعية بمدلولها الخاص التي هي من تدبير أولي الأمر.

**القسم الثاني: ما كان موكلًا إلى تدبير أولي الأمر:**

والمسائل الفقهية المندرجة تحت هذا القسم أنواع:

النوع الأول: مسائل أحكامها ثابتة لازمة لا تتغير، فلا تختلف أحكامها باختلاف الأزمنة والأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، وهذا النوع ليس داخلًا في السياسة الشرعية بمدلولها الخاص، إذ ليس أمام أولي الأمر في هذا النوع سوى الحكم به كما ورد، واجتهاد أولي الأمر فيه يقتصر على صحة التطبيق أو التنفيذ فقط، ويتجلى هذا النوع فيما ليس معللًا من الأحكام من العبادات والمقدرات الشرعية مثلًا، ومنه مقادير الزكاة والعقوبات المقدرة ونحو ذلك، ويدخل فيه كثير من الأحكام التي يتعين القضاء بها عند ثبوت أسبابها(١).

النوع الثاني: أحكام جزئية شرعت أو استُنبطت لمسائل يتغير مناط الحكم فيها بحسب اقتضاء المصلحة زمانًا ومكانًا وحالًا، سواء كان هذا المناط عرفًا أو علة متغيرة أو نحو ذلك، وتتجلى مسائل هذا النوع في الأحكام المعللة أو التي تقبل التعليل، ومسائل هذا النوع مندرجة تحت السياسة الشرعية، وهو على أضرب:

الضرب الأول: مسائل تثبت أحكامها بنص أو إجماع أو قياس أو استدلال معتبر، لكن من شأنها ألا تبقى على حال، ومن ثَمَّ يتغير الحكم فيها تبعًا لتغير مناطه من حال إلى حال، لا تغيرًا في أصل الحكم، بحيث يرى المجتهد أن الحكم تغير في تلك المسائل تبعًا لذلك، فيحكم بحكم يستلزمه هذا التغير، فالحكم الثاني هنا يسمى سياسة شرعية.

---

(١) انظر أيضًا: (السياسة الشرعية) لفهد الرشيدي: ص٦٨ ومصادرها.

وهذا الضرب له صور تتعدد بتعدد أسباب تغير الحكم المعتبرة، ومنها تغير العرف الذي جاء التشريع موافقًا له، ومن ذلك مثلًا إخراج زكاة الفطر في كل بلد من قوت أهلها، ولا يلزم إخراجها من قوت أهل المدينة النبوية تقيدًا بما ورد من تكليف النبي ﷺ أهل المدينة بإخراجها من التمر والشعير والأقط والزبيب(١)؛ لأن هذه الأصناف الأربعة كانت قوت أهل المدينة، ولو كان هذا ليس قوتهم، بل كانوا يقتاتون غيره، لم يكلفهم أن يخرجوا مما لا يقتاتونه كما لم يأمر الله بذلك في الكفارات(٢).

أيضًا من هذه الصور: زوال المصلحة التي جاء الحكم معللًا بها، ومنه إذْنُ النبي ﷺ للناس في ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، بعد نهيهم عن ذلك وأمرهم بالتصدق بما بقي، فإنه لما كان العام الذي يليه قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: «كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها»، وفي رواية: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا»(٣)، والحديث بيَّن فيه النبي ﷺ أن الحكم الأول قد تغير من

---

(١) انظر صحيح البخاري كتاب الزكاة مثلًا، باب الصدقة قبل العيد وغيره، وصحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢٥/ ٦٩.

(٣) راجع صحيح البخاري: كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها، وصحيح مسلم: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، والدافة في الحديث: هم قوم مساكين من أهل البادية، قدموا المدينة حضرة الأضاحي، قال النووي: قال أهل اللغة: الدافة: بتشديد الفاء، قوم يسيرون جميعًا سيرًا خفيفًا، ودف يدف بكسر الدال ودافة: الأعراب، ودافة الأعراب من يرد منهم المصر، والمراد هنا: من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة والجهد بفتح الجيم: المشقة والفاقة. انظر الموضع الذي أشرت إليه قبل قليل في صحيح مسلم

المنع إلى الإذن لزوال علة النهي، وقد رأيتم الحديثين في الصحيحين.

من الصور أيضًا: تغير الحال التي قُيد الحكم بها، ومنه الإذن بقتال الكفار في العهد المدني دون العهد المكي، على اختلاف أحواله.

ومن ذلك أيضًا: تغير الحكم التطبيقي لتغير العلة التي بني عليها بالنظر إلى تغير حال الناس، ومنه أمر عثمان رضي الله عنه بالتقاط ضوال الإبل لمصلحة أهلها[1]، مع أن النص جاء آمرًا بتركها في قول النبي ﷺ لما سأله أعرابي: كيف ترى في ضالة الإبل؟ فقال: «دعها، فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها»[2]، فقد جاء النص آمرًا بتركها، لكن عثمان رضي الله عنه أمر بالتقاطها لمصلحة أهلها، وذلك لتغير المصلحة التي بني عليها المنع في عهد النبي ﷺ، فالأمر بتركها في عهد النبي ﷺ كان يحقق المصلحة منه لغلبة الصلاح والتقوى في الناس حيث تترك ضالة الإبل حتى يجدها ربها، وأما في زمن عثمان رضي الله عنه فقد حصل تغير في حالات الناس وذممهم أورث هذا التغير خوفًا على أموال الرعية في نظر عثمان رضي الله عنه من أن تمتد إليها يد الخيانة، فرأى عثمان أن المصلحة حينئذ في الأمر بالتقاطها وتعريفها كسائر أموال اللقطة ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، إذ لم يعد الأمر بتركها يحقق المصلحة منه، ولو عادت علة المنع من الالتقاط كما كانت في عهد الرسول ﷺ لعاد الأمر بالمنع من الالتقاط.

ومن الصور أيضًا: تغير الحكم التطبيقي المبني على العرف لتغير العرف الذي بني عليه الحكم الأول، ومنه مثلًا: تعجيل المهر بعضه أو كله أو تأجيله بحسب العرف، وما يترتب على ذلك من اعتبار الزوجة ناشزًا أو غير ناشز إن هي امتنعت

بشرح النووي.

(١) انظر: الموطأ: كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال.

(٢) صحيح البخاري: كتاب اللقطة، باب ضالة الغنم، ورواه مسلم أيضًا أول كتاب اللقطة.

عن الدخول في طاعة الزوج.

أما الضرب الثاني: فهو مسائل ثبت في كل واحدة منها أكثر من حكم بنص أو إجماع أو قياس، بحيث يجتهد أولو الأمر في اختيار الأصلح منها شرعًا للواقعة المماثلة كأحكام المهادنة والأسرى، كما سنرى فيها بعد، إما منًّا بعد وإما فداءً.

الضرب الثالث: مسائل ورد بشأنها أحكام شرعية، ولكن احتف بها ما يقتضي عدم فعلها أو استثناءها من أحكام نظائرها، ولذلك أسباب كثيرة، منها على سبيل المثال عدم فعل المشروع من حيث الأصل بالنظر إلى ما يئول إليه الحال عند تطبيق الحكم، ومنه قول النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «يا عائشة لو لا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين بابًا شرقيًّا وبابًا غربيًّا، فبلغت به أساس إبراهيم»(١).

المهم أن النبي ﷺ بين أن إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم مشروع من حيث الأصل، لكنه ﷺ لم يفعله ناظرًا إلى ما يؤول إليه من مفسدة في وقت أعظم من مصلحة نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم عليه السلام، وهي خوف فتنة مَنْ أسلم قريبًا باستعظامهم ما لم يعهدوه(٢).

من الأسباب أيضًا: حصول ما يقتضي استثناء الواقعة من أحكام نظائرها، ومنه جواز النظر إلى عورة الكافر للتأكد من علامة بلوغه مع ما هو معلوم من حرمة النظر إلى العورات، يدل على ذلك حديث عطية القرظي رضي الله عنه قال: عُرضنا

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، ورواه مسلم أيضًا في كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، وفي رواية: وأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت، وأن ألصق بابه بالأرض. رواه البخاري أيضًا في الموضع السابق.

(٢) راجع ما قرره الشاطبي في الموافقات ٥/ ١٨١، وأيضا ما ورد في كتاب السياسة الشرعية لفهد الرشيدي ٧٠- ٧١، والمصادر التي اعتمد عليها.

على النبي ﷺ يوم قريظة، فكان مَن أنبت قُتل، ومن لم يُنبت خلي سبيله، فكنت ممن لم ينبت، فخلي سبيلي، ومنه عدم إقامة حد السرقة في أوقات المجاعات، وكذلك تأخير إقامة الحدود في حال الغزو.

ومنه فتوى بعض العلماء بجواز التسعير في بعض الحالات، أمثلة كثيرة[(١)].

**ومنها أيضًا:** تدخل ولي الأمر في شئون الأفراد في كل ظرف يغلب على الظن فوات مصلحة شرعية عامة لعدم التدخل فيه، سواء كان التدخل في أصل حق التملك كما في منع الاحتكار والإلزام بالتسعير، وأمثلة هذا الضرب كثيرة، بل يمكن القول: إن جميع فروع أنواع الاستحسان بالاجتهاد مندرجة تحت هذا الضرب من المسائل.

**أما النوع الثالث والأخير:** فهو أحكام وقائع أو إجراءات وأمور إدارية لم يوقف لها على دليل جزئي خاص من نص أو إجماع أو قياس فتعالج من خلال طرق الاستدلال الأخرى كالعُرْف والمصلحة وغيرهما من الأصول والقواعد الفقهية.

ومنه - أي من هذه الأحكام والوقائع- توظيف ولي الأمر الأموال على الأغنياء لدفع خطر طارئ على البلاد.

**ومنه أيضًا:** طلب ولي الأمر من بعض الجنود تنفيذ عمليات عسكرية فدائية يتيقن الجندي المسلم فيها قتله، أي أنه سيُقتل في هذه العملية الفدائية، وإن كانت

---

(١) منها الأحاديث التي أشرنا إليها في سنن أبي داود في كتاب الحدود، باب الغلام يصيب الحد، وقد صححه الترمذي، وقال: هذا حسن صحيح، وانظر إعلام الموقعين لابن القيم: ٣/ ١٤وما بعدها، ومسائل أخرى في المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير: ١٠/ ٥٢٨ وما بعدها، ومسألة جواز التسعير في بعض الحالات التي أفتى بها بعض العلماء تجدها في الحسبة في الإسلام لابن تيمية: ص٤٠ وما بعدها، وفي الطرق الحكمية لابن القيم: ص٢٤٠ وما بعدها.

هذه مسألة خلافية أشبه بالخلاف في مسألة تترس الكفار بجماعة من المسلمين التي أشرنا إليها في المصلحة المرسلة.

ومنه – أى من الإجراءات والأمور الإدارية- إنشاء الدواوين وتنظيم شئون الموظفين وتنظيم إدارة الأعمال وتنظيم مرور السيارات وغير ذلك من النظم إذا كانت على وجه لا يخالف الشرع ولا يخرج عن قواعده، فإنها حينئذ تكون من الأنظمة الوضعية المشروعة، وتختلف أحكامها في المشروعية باختلاف حاجة الأمة إليها.

والخلاصة: أن كل ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعين، فهو داخل في مجالات السياسة الشرعية كما سبق بيانه في تعريفها.

هذا إلى جانب ما نفصله من مسائل فقهية قديمة وحديثة على صفحات هذا الكتاب في أبوابه التالية كلها، ابتداء من مصادر السياسة الشرعية، مرورًا بالنظام السياسي الإسلامي، فالنظام المالي في الإسلام، ثم العلاقات الدولية كما عرفناها على مدار تاريخنا الإسلامي كله.. وبالله التوفيق.

# الباب الأول

## مصادر السياسة الشرعية

**ولقد تم النظر في هذا الباب من خلال تمهيد وخمسة فصول، وذلك كما يلي:**

الفصل الأول: المصدر الأول: القرآن الكريم.

الفصل الثاني: المصدر الثاني: السنة النبوية.

الفصل الثالث: المصدر الثالث: الإجماع.

الفصل الرابع: المصدر الرابع: المصلحة المرسلة.

الفصل الخامس: مصادر أخرى للسياسة الشرعية: (القياس، قول الصحابي، العرف، الاستحسان، قاعدة الذرائع، قاعدة الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع).

# تمهيد

**مصادر السياسة الشرعية جزء أساسي ورئيس في مقرر السياسة الشرعية؛ لأنها المنبع -أو الأصل على أقل تقدير- الذي يميز السياسات الشرعية من السياسات الوضعية كما أشرت من قبل.**

وقد أشرت أكثر من مرة إلى أن مصادر السياسة الشرعية هي ذاتها مصادر التشريع أو الفقه الإسلامي، ومن هنا فإن ما دار حول هذه المصادر أو الأصول اتفاقًا أو اختلافًا يسري أيضًا على الكلام عن مصادر السياسة الشرعية.

وقد قسم العلماء أصول التشريع الإسلامي أو مصادره إلى عدة تقسيمات، لعل من أهمها الأدلة العقلية والنقلية، ثم المتفق عليه أو المجمع عليه ثم المختلف فيه إلى غير ذلك من التقسيمات.

أما بخصوص التقسيم الأول فلا يعنينا هنا إلا بالقدر الذي يجعلنا نقرر حق الإمام في وضع الأنظمة التي تُبنى عليها الدولة في ضوء أسس السياسة الشرعية العامة، سواء أكان ذلك عن نص شرعي أم عن استنباط منه أو اجتهاد فيه؛ ذلك أن تقرير مبدأ سيادة الشريعة، وهو الأساس الأول من قواعد السياسة الشرعية، أو هو الركن الأول من أركان الدولة الإسلامية، أقصد الحكم بما أنزل الله - تقرير هذا المبدأ - لا يعني حرمان الإمام المسلم ومَنْ دونه من أهل الحكم والسلطة من حق اتخاذ القرارات واللوائح التي لا بد منها لتنظيم سير أمور الدولة، حيث إن نصوص الشريعة محدودة ومتناهية، وأما الحوادث وتطور الحياة والقضايا أو المسائل التي تواجه الأمة والدولة معًا فغير محدودة ولا متناهية، ولا بد للإمام أو لأولي الأمر من الحكام والعلماء من مواجهة كل ذلك بما يرونه من أنظمة وضوابط، ولكن الحق ليس

مطلقًا، وإنما هو مقيد بما لا يخالف النصوص الشرعية ولا يخرج عن مبادئ الإسلام وقواعده العامة، فضلًا عن أن ينصب في مصالح الأمة الواجبة الرعاية، والتي لأجلها قامت الدولة أصلًا، وهذا لا يتأتى على الوجه الصحيح إلا بعد الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص من الفقهاء وغيرهم[(١)].

وقد حذر العلامة ابن القيم مَنْ إفراط من منع الأخذ بالسياسة ظنًّا منه منافاتها لقواعد الشرع مكتفيًا بما جاءت به النصوص، ومَنْ تفريط من ظن أن الأخذ بها يبيح لولي الأمر فرض ما يراه من عقوبة مثلًا على هواه، فكلتا الطائفتين أُتِيتْ من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسله وأنزل به كتابه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتابه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كانت فَثَمَّ شرع الله ودينه[(٢)].

وفي موضع آخر أيضًا يرفض ابن القيم تقسيم بعض أهل العلم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة، أو تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة أو إلى عقل ونقل.

ويرى أن كل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبني على حرف واحد كما يقول وهو عموم رسالته ﷺ بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم[(٣)].

وأما بخصوص التقسيم الثاني لمصادر التشريع الإسلامي أو السياسة الشرعية

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٥/ ٣٠١.

(٢) انظر: إعلام الموقعين: ٤/ ٣٧٢ والطرق الحكمية ص٢٠ والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص١٩-٢٠.

(٣) انظر أيضًا: إعلام الموقعين: ٤/ ٣٧٥، والموسوعة الفقهية الكويتية ٢٥/ ٢٩٨.

وهو ما نحرص على بيانه هنا فمنه ما هو مجمع عليه، وهو القرآن والسنة، ومنه ما هو متفق عليه من جمهور الفقهاء وهو الإجماع والقياس، بالإضافة إلى المصدرين الرئيسين السابقين أعني الكتاب والسنة، ثم إن هناك مصادر أخرى مختلف فيها إثباتًا ونفيًا، توسعًا في استعمالها عند بعضهم وتضييقًا[١].

ويبقى أن نعرف أيضًا أن في هذه المصادر الأربعة نوعًا من الاختلاف بما في ذلك المجمع عليه منها؛ حيث ينحصر الخلاف مثلًا في دلالات الألفاظ ووقائع النسخ، كذلك توافر شروط قبول أخبار الآحاد وإمكانية تحقق الإجماع الذي قال به الأصوليون، وغير ذلك من خلاف حول القياس إلى آخره، فضلًا عن القواعد الأصولية والفقهية التي تستعمل في الفروع الفقهية، ومنها بطبيعة الحال السياسة الشرعية، وحيث إننا لسنا بصدد دراسات أو بحوث خاصة بعلم أصول الفقه، وإنما نحن في إطار مفردات السياسة الشرعية فقط، فسوف نحرص على الوقوف عند حدود تعريف المصدر ومشروعيته ومدى الإفادة منه في مسائل السياسة الشرعية؛ ومن ثَمَّ جاء تفصيل ما سبق على النحو الآتي:

(١) راجع على سبيل المثال: المستصفى: للغزالي (ت٥٠٥هـ): ١/ ١٠٠ طبعة دار الفكر، وإرشاد الفحول للشوكاني (ت١٢٥٥هـ): ص٣ طبعة دار المعرفة - بيروت، وأصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله: ١٣

# الفصل الأول

## المصدر الأول: القرآن الكريم

**وفيه أربعة مباحث:**

المبحث الأول: تعريفه، ومنزلته بين أدلة التشريع الإسلامي.

المبحث الثاني: حجية القرآن ومظاهر إعجازه.

المبحث الثالث: دلالة القرآن على معانيه.

المبحث الرابع: بعض شواهد السياسة الشرعية في القرآن الكريم.

# المبحث الأول

## تعريفه ومنزلته بين أدلة التشريع الإسلامي

القرآن يطلق عليه أيضًا اسم: الكتاب، وهو غني عن التعريف بطبيعة الحال، بيد أن العلماء ذكروا له تعريفًا مستمدًا من أوصافه المميزة له عن الكتب الوضعية والسماوية الأخرى؛ فقالوا بالجملة: هو كلام الله تعالى الموحى به لفظًا ومعنى، المنزل على محمد ﷺ بلسان عربي مبين، المتعبَّد بتلاوته، المعجز بنظمه، والمتحدَّى بأقصر سورة منه أو بآية من مثله، الذي لا تصح الصلاة إلا به، وأضاف بعضهم: المدون في المصحف، وآخرون قالوا: المبدوء بالفاتحة، المختوم بسورة الناس، ونحو هذا من خصائص القرآن الكريم التي تميزه عن الحديث القدسي والنبوي وعن الكتب السماوية والوضعية الأخرى[1].

فإذا قلت: إن القرآن الكريم أو إن الكتاب هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي أو للفقه الإسلامي أو للسياسة الشرعية فلست بحاجة إلى تفصيل أو إلى وضع تعريف جامع مانع كما يقول العلماء في المصطلحات الأخرى، لكن الكتاب غني عن التعريف، صحيح أنهم ذكروا له تعريفًا كما قلت مستمدًا من أوصافه التي تميزه عن غيره من الكتب السماوية والوضعية على حد سواء.

يقول الحق سبحانه وتعالى في شأن القرآن الكريم: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾

---

(١) راجع: إرشاد الفحول: ص ٢٩ وأصول التشريع الإسلامي: ص١٤.

[الشعراء: الآيات ١٩٢ إلى ١٩٥].

والذي لا يفوتني الإشادة به والتنبيه عليه هو أن القرآن الكريم هو الأصل الأول في التشريع الإسلامي، ومنه عرفنا حجية السنة وحجية الإجماع والقياس والمصلحة المرسلة والعرف وغير ذلك من المصادر، التى اتُفق عليها أو حدث اختلاف بشأنها، كما أود الإشارة إلى أن الأمة مجمعة على حجية الأحكام الشرعية الواردة في القرآن الكريم، وإن حدث نوع من الاختلاف فيها أو عليها أحيانًا فبسبب الدلالة اللفظية لبعض ألفاظه، تلك التي قد تنتج عن الاشتراك اللفظي بين معنيين، مثل لفظ (قرء)، أو تنتج عن الاختلاف في حمل اللفظ على الحقيقة أو المجاز مثل: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ إلى غير ذلك مما سيأتي الاستدلال له بعد قليل.

وعلى أية حال فإن مجال الإفادة من القرآن الكريم في باب السياسة الشرعية كبير، وشواهده كثيرة، كيف ذلك؟

أقول: إن الأصل والمصدر العام للإسلام، وهو كتاب الله تعالى- لم يتعرض فيه الحق سبحانه وتعالى لتفصيل الجزئيات بل نص فيه على الأسس الثابتة والقواعد الكلية التي يُبْنَى عليها تنظيم الشئون العامة، وهذه الأسس والقواعد قلما تختلف فيها أمة عن أمة أو زمان عن زمان، أما التفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها، فقد سكت عنها لتكون كل أمة في سعة من أن تراعي فيها مصالحها الخاصة وما تقتضيه أحوالها وظروفها في أي زمان ومكان.

ففي نظام الحكم مثلًا لم يفصل القرآن الكريم نظامًا لشكل الحكومة ولا لتنظيم سلطاتها ولا لاختيار أولي الأمر ولا أهل الحل والعقد فيها، وإنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة، ولا تختلف فيها أمة عن أمة، فقرر العدل في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] والشورى في قوله عز شأنه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل

عمران: ١٥٩] وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ثم المساواة في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، أما ما عدا هذه الأسس من النظم التفصيلية فقد سكت عنه ليتسع لأولي الأمر أن يضعوا نظمهم، ويشكلوا حكومتهم، ويكوِّنوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتفق ومصالحهم غير متجاوزين حدود العدل والشورى والمساواة(١).

وفي نظام التجريم والعقاب لم يحدد القرآن عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من المجرمين الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا، وهم المحاربون أو قطاع الطريق، والذين يقتلون النفس بغير حق والذين يرمون المحصنات الغافلات والزانية والزاني والسارق والسارقة، هكذا كانت العقوبات المقدرة أو الحدود المنصوص عليها في القرآن الكريم والمتفق عليها خمسة: الحرابة، القتل، القذف، الزنا، السرقة، بالإضافة إلى موقف الجماعة من البغاة أو من اقتتال طائفتين مسلمتين كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات:٩].

أما سائر الجرائم من جنايات وجنح ومخالفات فلم يحدد لها عقوبات، وإنما ترك لأولي الأمر أن يقدروا عقوباتها بما يرونه كفيلًا بصيانة الأمن وردع المجرم وزجره واعتبار غيره به؛ لأن هذه التقديرات مما تختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان، فمهد السبيل لولاة كل أمة أن يقدروا العقوبات التعزيرية كمًّا وكيفًا بما يلائم حال الأمة، ويوصل إلى الغرض من تشريع العقوبات في الإسلام، بالنسبة للجاني والمجني عليه وأهله بما في ذلك المجتمع الإسلامي، بل الإنساني كله، وقد أشار الله

---

(١) انظر في هذا: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص٢١-٢٢.

سبحانه إلى أصل عام لا تختلف فيه الأمم، وهو أن تكون العقوبة على قدر الجريمة، فقال عز من قائل: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقال: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[البقرة: ١٩٤].

وحين نأتي إلى نظام المعاملات على خطورتها واتساعها وحاجة الناس إلى تشريع لها نجد القرآن الكريم قد بلغ الغاية في البلاغة والإعجاز، حيث وضع ضوابط للمعاملات المباحة والمحرمة في جزء آية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] هذا الجزء من آية في القرآن الكريم تضمن قاعدتين أساسيتين في ضبط المعاملات المشروعة وغير المشروعة، وهما التراضي وعدم أكل أموال الناس بالباطل، قاعدتان تحكمان كل أنماط المعاملات المشروعة في الإسلام، التراضي وعدم أكل الناس بالباطل، فمتى وجدتا في أية معاملة أيًا كان اسمها فهي مشروعة، وإلا كانت غير مشروعة.

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف(١): «في قانون المعاملات اكتفى- يقصد القرآن- بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات، فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات، وأشار إلى الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضي. فقال عز شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] أما الأحكام التفصيلية في جزئيات هذه المعاملات فلولاة الأمر في كل أمة أن يفصلوها حسب أحوالها على أساس التراضي. وكذلك اكتفى بالنص على منع المعاملات التي تفضي إلى النزاع وتوقع في العداوة والبغضاء، فحرم الربا والميسر على أساس دفع الضرر وقطع أسباب الشحناء، وسكت أيضًا عن تفصيل الأحكام

---

(١) في كتابه السياسة الشرعية: ص٢٣.

الجزئية لهذه المعاملات ليتسنى أن يكون تفصيلها في كل أمة على وفق حالها».

وبذات المنهج والأسلوب عالج القرآن الكريم أمور السياسات الخارجية أو العلاقات الدولية، إذ أجمل علاقة المسلمين بغيرهم في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٨-٩] فالقرآن الكريم لم ينص في الشئون العامة على تفصيل الجزئيات، وما كان هذا لنقص منه أو قصور، وإنها هو لحكمة بالغة حتى يتيسر لكل أمة أن تفصل نظمها على وفق حالها وما تقتضيه مصالحها، على أن لا تتجاوز في تفصيلها حدود الدعائم التي ثبتها، فهذا الذي يُظن أنه نقص هو غاية الكمال في نظام التقنين الذي يتقبل مصالح الناس كافة، ولا يحول دون أي إصلاح(١).

(١) انظر: المصدر السابق: ص٢٤.

# المبحث الثاني

## حجية القرآن ومظاهر إعجازه

أما عن حجية القرآن ومظاهر إعجازه فأقول: إن من دلائل الإيمان لدى كل مسلم أن الأحكام الشرعية الواردة في القرآن أحكام إلهية خاطب الله تعالى بها عباده، وشرعها لهم، ومن المعلوم كذلك أن الأدلة الأصولية طرق لمعرفة هذه الأحكام، فكان الكتاب وهو كلام الله عز وجل أول طريق لمعرفة أحكامه، ومن ثَمَّ فلا خلاف بين المسلمين في أنه حجة على كل مسلم ومسلمة، وقد ثبت هذا بإعجازه وخصائصه الأخرى.

فهل حقًّا القرآن معجز؟ ومعجز لمن؟ وبماذا؟ أو ما مظاهر هذا الإعجاز؟ هذا ما أود الجواب عنه وتوضيحه فيما يلي:

أما عن إعجازه، فمما يدل على أن هذا الكتاب من عند الله تعالى إعجازه البشرَ عن أن يأتوا بمثله لاشتماله على أمور ليست في قدرتهم، فقد نزل القرآن وبلغه الرسول إلى العرب وقال لهم: إن هذا القرآن من عند الله، فأنكروا عليه ذلك فتحداهم أن يأتوا بمثله فعجزوا، ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور من مثله فما استطاعوا، ثم طالبهم بأن يأتوا بسورة واحدة فما تمكنوا بل عجزوا أيضًا، وإذا كان العرب وهم فرسان البلاغة وملوك الفصاحة والبيان قد عجزوا هذا العجز الظاهر مع هذا التحدي السافر ووجود الدواعي إلى الرد على الخصم وإفحامه، وانتفاء الموانع عن المعارضة؛ لأن المتحدى به كلام عربي مكون من ألفاظهم ولغتهم، فإن عجْز غيرهم من الأمم الأخرى أولى وأظهر، وقد نطق القرآن بذلك في قوله تعالى:

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وإنما كانت معجزة النبي ﷺ وهي القرآن معجزة معنوية، ولم تكن معجزة مادية حسية كإبراء عيسى للأكمه والأبرص، وانقلاب العصا لموسى حية تسعى، حتى تكون معجزة باقية إلى يوم القيامة، وهو ما يتفق مع عموم الرسالة وخلودها، ولو كانت معجزة النبي ﷺ أمرًا حسيًا لما تيسر مشاهدته إلا لمن عاصروه وعاينوه، أما من يأتي بعدهم فإنهم لا يعرفونه إلا سماعًا، فكانت معجزة الرسالة الخالدة معجزة خالدة قائمة أمام الناس حتى يوم القيامة.

## وجوه إعجاز القرآن الكريم:

أما عن مظاهر أو وجوه الإعجاز القرآني فيكفي أن أقول: لقد أُفردت كتبٌ خاصة قديمة لبيان وجوه إعجاز القرآن، وما تزال الكتب والبحوث والدراسات العلمية تحمل إلى الناس الجديد والمعجز من أسرار القرآن وعجائبه التي لا تنقضي.

ونجمل بعض وجوه ذلك الإعجاز على النحو الآتي(١):

أولًا: بلاغة القرآن وفصاحته وجمعه بين النظام الرائع والمعاني السامية، وقوة تأثيره في الأرواح والنفوس وسهولة حفظه واشتماله على أساليب متعددة تختلف باختلاف المقامات والأحوال، فكانت الآيات المكية قصيرة تصدع الوجدان، وكانت الآيات المدنية طويلة مسهبة لبيان الأحكام، يشتد القرآن في موضع التخويف والتهديد والترهيب، ويلين ويرق في موضع الترغيب والإنعام والرحمة والرفق.

ثانيًا: سلامته من الاختلاف، وتناسق أحكامه ومعانيه، فلا يوجد تعارض بين

---

(١) وراجع: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٩٨-١٠١

معنى وآخر، ولا تناقض بين آية وأخرى مع كثرة ما تناول من موضوعات، وعالج من مشكلات وتشريعات، ومع أن آياته قد بلغت نحو ستة آلاف آية[١]، ولولا أنه من عند الله لوُجِد فيه تناقض واضطراب، وصدق الله سبحانه إذ يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

أما ما يراه بعض الناس من تعارض بين بعض آياته وأحكامه فمرده إلى خطأ تفكيرهم واعوجاج أفهامهم، فالتعارض فيما فهموه لا إلى ما يقرره القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وقد تناول العلماء هذه الآيات بالتوضيح والبيان، وأزالوا شُبَه التناقض التي في بعض الأذهان [٢].

ثالثًا: إخبار القرآن بحوادث ماضية في القرون الخالية، فقد قص أخبار عاد وثمود وقوم لوط وأخبار موسى وفرعون وغيرهم، وكانت تلك الأخبار صادقة تتفق مع المنقول في الكتب السماوية السابقة، وتتفق أيضًا مع أخبار أو حكايات التاريخ، ولا يمكن أن يكون هذا من عند النبي ﷺ لأنه كان أميًّا لا يقرأ ولا يكتب، ولم يجلس إلى معلم، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾[هود: ٤٩]، ويقول أيضًا: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

---

(١) انظر مثلًا في هذا الإحصاء: المدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور ص٢٠٤.

(٢) يمكنك أن تقرأ شيئًا عن هذا الموضوع في كتابَيْ: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: أول الجزء الثاني، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ٣٢٤، الموافقات للشاطبي ٤/ ١٧٦ وما بعدها، وإرشاد الفحول للشوكاني ص٢٥٥، وأصول التشريع الإسلامي: ص٣٢٢-٣٢٤ فضلًا عن كثير من الرسائل العلمية الأكاديمية التي تناولت بالدراسة والمناقشة المتسفيضة هذه المزاعم وتفنيدها والرد عليها ببيان ما بين هذه النصوص الموهمة للتعارض من عموم وخصوص أو من إطلاق وتقييد أو من غير ذلك.

رابعًا: إخبار القرآن بأمور مستقبلة، أي ستقع في المستقبل، أي أنها لم تكن موجودة أو واقعة وقت نزوله، وقد جاءت كما نطق القرآن، ومن ذلك وعْده المؤمنين بالنصر في غزوة بدر الكبرى، في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧] وتحقق ذلك النصر في الحرب كما أخبر القرآن، وكان ذلك بعد أن نجت القافلة، أي قافلة قريش التجارية بقيادة أبي سفيان، والتي خرج من أجلها الرسول ﷺ وأصحابه، ولم يكن أمامهم إلا الصبر على ملاقاة الأعداء.

ومن ذلك أيضًا وعْده لهم بفتح مكة، في قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وإخباره بانتصار الروم على الفرس بعد أن كان الفرس غالبين في أول سورة الروم ﴿الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لله الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الروم: ١ إلى ٥].

ومن ذلك إخبار القرآن بضرب الذلة على أشرار اليهود في جميع الأزمان إلى يوم القيامة، وأنها لا ترتفع عنهم إلا بحبل من الله وحبل من الناس ارتفاعًا جزئيًّا ونسبيا موقوتًا بإرادة الله سبحانه وتعالى وحكمته وبما يقدمه لهم الناس من معونات وقتية كما حكى القرآن في أكثر من سورة، وكل ذلك فسّرته وحققته حوادث التاريخ البعيد والقريب.

خامسًا: اشتمال القرآن على الأسرار الكونية والحقائق العلمية التي ما يزال العلم يكشف لنا كل يوم منها جديدًا، يقطع بأن هذا القرآن من عند الله الذي أحاط بكل شيء علمًا، وليس من عند أحد من الناس، فإن هذه الحقائق العلمية لم تكن معروفة لأحد قديمًا حتى توصل إليها العلماء والباحثون في العصور التالية، وكان في القرآن

ما يشير إليها، ويلفت الأنظار إلى معرفتها، فقد أخبر القرآن مثلًا أن السموات والأرض كانتا شيئًا واحدًا ثم انفصلت الأرض عن السماء، أي كانتا رتقًا ففتقناهما، وقد أثبتت البحوث العلمية ذلك.

كما أخبر القرآن عن مراحل تكوين الإنسان في بطن أمه نطفة ثم علقة ثم مضغة ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون:١٤ ] وقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة صدق ما جاء به القرآن.

ومن ذلك ما أرشد إليه القرآن من اختلاف بصمات أصابع الناس، وهو ما أثبته العلم فيما بعد، وأصبح وسيلة التعرف على الأشخاص والتمييز بينهم، وكشف المجرمين بعد معرفة بصماتهم.

وإذا كان القرآن قد اشتمل في بعض آياته على هذه الحقائق العلمية، فليس معنى ذلك أنه كتاب علمي جاء ليعلم الناس الحقائق العلمية، وإنما القرآن كتاب هداية وتشريع يحبب الإيمان إلى الناس، ويزينه في قلوبهم، ويكرّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان، ويرسم لهم مناهج صلاح الحياة الدنيا وسعادة الحياة الآخرة.

وتلك الحقائق العلمية الصحيحة التي أشار إليها كانت للفت الأنظار إلى قدرة الله سبحانه وتعالى وعلمه وحكمته، والدلالة على صدق رسوله، وفتح الأبواب أمام العقول لتبحث عن أسرار هذا الكون الإلهي الفسيح، يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

سادسًا: اشتمال القرآن على الشريعة الإسلامية التي تنظم أحكامها جميع العلاقات الإنسانية تنظيمًا دقيقًا محكمًا، يحقق خير الناس وصلاحهم، ولا يمكن أن تكون هذه التشريعات القرآنية من وضع البشر ولا جماعة بعينها، وبخاصة في ذلك الزمن السحيق الذي عمته الجهالة والفوضى.

هذا وقد اشتمل القرآن كما قررنا كثيرًا وكما يبدو لأي مطلع على القرآن وأحكامه أنه يشتمل على أحكام العبادات وأحكام المعاملات التي تشمل بدورها ما يدخل في جميع القوانين المعروفة الآن مدنية وجنائية ودستورية ودولية واقتصادية وغيرها، وفصل القول فيما لا تتغير أحكامه بتغير الأزمان والأحوال، وأجمله فيما تتغير فيه المصلحة باختلاف البيئة والزمان، فالأول: مثل أحكام المواريث والطلاق والعبادات والعدة والقصاص والحدود المقدرة شرعًا، وأما الثاني: فمثل المعاملات ونظام الحكم والشورى والقضاء ونفقة المطلقة وسكناها... إلى آخره.

سابعًا: بقاء القرآن وخلوده محفوظًا مرتلًا سرًا وعلانية دون تحريف ولا تبديل، مصداقًا لقول الله تعالى فيه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:٩] وهو أمر لم يتحقق لأي كتاب ظهر في الوجود حتى الكتب السماوية الأخرى، فقد أصابها التحريف حيث لم يتكفل الله بحفظها الدائم؛ لأنها كتب لرسالات وقتية، بل وكّلها إلى حفظ الناس فكان أن حرفوها وبدلوها كما سجل القرآن عليهم ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة:٤١].

وثَمَّة خصائص أخرى للقرآن، بعضها يمكن أن يعد من مظاهر الإعجاز فيه، ومن هذه وتلك ما هو قريب في المعنى مما سبق ذكره، وأرى من المفيد أن أشير إلى هذه الخصائص ولو بالنص عليها فقط حتى لا يتشعب أو يتفرع بنا الحديث في خصوصية القرآن الكريم وعلومه، بعيدًا عما يفيدنا بصورة ما في السياسة الشرعية، ويكفينا أن بعض الباحثين ذكر من خصائص القرآن الكريم أنه لا يعلو عن أفهام العامة، ولا يقصر عن مطالب الخاصّة، وإرضاؤه العقل والعاطفة، وحفظه اللغة العربية، ووفاؤه بحاجات البشر، ثم وقوع التحدي به، فضلًا عن تأثيره في النفوس والاستشفاء به، ثم شفاعته لأهله وحرمته، وأن قارئه لا يمله، ثم وجوب تعهده؛ لأنه يتفلت من حافظه إن أهمله، بالإضافة إلى تحريم روايته بالمعنى، وهيمنته على

الكتب السماوية السابقة، وأنه آخر الكتب المنزلة باعتبار أن محمدًا ﷺ المنزَّل عليه هذا القرآنُ هو خاتم النبين والمرسلين صلى الله عليهم وسلم أجمعين، وغير ذلك[١].

وأهم من ذلك كله أن يقال: القرآن كله حديث عن الإيمان بالله، فما مدى صحة هذا القول؟

أقول: إن الأصل الأول من أصول العقيدة الإسلامية هو الإيمان بالله تعالى، وهذا الأصل أهم الأصول الاعتقادية والعملية، وعليه مدار الإسلام، وهو لب القرآن حتى أننا لا نبالغ إن قلنا: إن القرآن في جملته حديث عن هذا الإيمان، وذلك لأن القرآن إما حديث مباشر عن الله تعالى ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، كآية الكرسي وآخر سورة الحشر وسورة الإخلاص، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له وترك ما يُعبد من دونه بمعتقدات باطلة، سواء وضعها البشر أو كانت في أصلها إلهية وحرفها البشر كعقيدتي اليهود والنصارى، وهذان المحوران السابقان في مقام التعريف بالله والدعوة للقيام بحقه، وإما أمر بطاعته سبحانه ونهي عن معصيته وهذا من لوازم الإيمان، وإما إخبار عن أهل الإيمان والطاعة وما يحققه لهم في الدنيا من حياة طيبة وما يثيبهم في الآخرة، وهو على كل شيء قدير، ووعْده لا يتخلف أبدًا، وإما إخبار عن أعداء الله من أهل الكفر والنفاق والفسوق والعصيان، وما فعله الله بهم في الدينا من نكال وخسران وما توعدهم به في دار الجزاء.

خمسة عناصر أو محاور تكّون منها القرآن الكريم، وكلها تؤكد أن القرآن كله حديث عن الإيمان بالله، فهي كما رأينا إما حديث مباشر عن الله تعالى، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وإما أمر بطاعته سبحانه ونهي عن معصيته، وإما إخبار

(١) هذه الخصائص أو بعضها تجدها في كتاب خصائص القرآن الكريم لفهد الرومي، الطبعة الخامسة ١٤١٠هـ - الرياض، وفي كل كتب علوم القرآن الكريم.

عن أهل الإيمان وما أعده الله لهم في الدنيا والآخرة من نعيم مقيم، وإما إخبار عن الكافرين وما توعدهم به في الدنيا وفي الآخرة من عذاب أليم.

فالقرآن كله بمقتضى هذا الفهم أو هذا التقسيم لمحتواه حديث عن الإيمان بالله، يؤكد هذا أننا نجد ذكر الله يتكرر في القرآن باسم من أسمائه أو صفة من صفاته أكثر من عشرة آلاف مرة، أي في الصفحة الواحدة قرابة عشرين مرة في المتوسط(١).

(١) انظر هذا الإحصاء في: دراسات في الثقافة الإسلامية للدكتور محمد عبد السلام، والدكتور محمد نبيل غنايم وآخرين ص٨٧ من نشر دار الفلاح بالكويت.

# المبحث الثالث

## دلالة القرآن على معانيه

أما دلالة القرآن على معانيه فجميع آيات القرآن قطعية الثبوت، ولكن دلالة هذه الآيات على المعاني قد تكون قطعية يقينية، وقد تكون ظنية(١):

فالأولى: مثل دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢]، فهي تدل على أن للزوج النصف إذا ماتت زوجته عن غير ولد، والآية لا تحتمل معنى آخر، فهي لا تحتمل مثلًا أن يكون للزوج أقل من النصف أو أكثر، من الناحية النظرية، وإن تأثر نصيبه عمليًّا أو تطبيقيًّا في مسائل العول، كما قد يعرف البعض منكم، وقد أجمع الفقهاء على ذلك ولم يخالف فيه أحد.

والثانية: مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أي: ثلاث حيضات، ولكن هذه الدلالة غير قطعية، إذ كما تحتمل الآية ذلك، تحتمل أن يكون احتساب العدة بثلاثة أطهار لا حيضات، فإن القرء في اللغة العربية يستعمل بمعنى الحيض أحيانًا، وبمعنى الطهر أحيانًا أخرى، ولهذا اختلف الفقهاء في احتساب العدة بالحيضات أو الأطهار، نظرًا لأن لفظ القرء من الألفاظ المشتركة في اللغة العربية، أو لأن دلالة القرء على أحد معنييه غير قطعية، ويستعان على معرفة معاني آيات القرآن وأحكامه وبيان ما خفي منها بغيرها من الآيات الظاهرة المحكمة، فخير ما يفسر القرآن هو القرآن نفسه، ثم السنة النبوية وما جاء في أسباب

(١) انظر: أصول التشريع الإسلامي لحسب الله: ١٧ والمدخل للفقه الإسلامي لمدكور: ٢٠٤، ٢٠٥.

نزول القرآن، كما يستعان على فهمه ومعرفة أحكامه بالإحاطة بمعرفة عادات العرب وأحوالهم عند نزول القرآن، فمن عرف أن العرب لم تعبد من الكواكب إلا كوكب الشعرى، فهم السر في ذكر هذا الكوكب دون غيره، في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٩].

ومن جهة أخرى فإن الله عز وجل قد أودع في هذا الكتاب جميع ما يصلح للناس في دينهم ودنياهم، واقتضت مشيئته سبحانه أن يتناول هذه الأحكام بطريقتين كما أشرت إليهما قبل قليل، وهما[1]:

أولًا: أحكام مفصلة في الأمور التي لا تتغير من بيئة لبيئة ولا من زمان لزمان كالميراث والمحرمات من النساء والطلاق وكتابة الديون والحدود المقدرة شرعًا.

ثانيًا: أحكام مجملة فيما يختلف حسب ظروف الناس وبيئاتهم كنظام الحكم وكيفية الشورى والمعاملات والعلاقات الدولية، فلم يفصّل القرآن هذه الأمور ونحوها وإنما تركها لظروف المسلمين في كل بلد، ووضع بعض الضوابط والقواعد العامة لهذه الأحكام مثل العدالة والمعاملة بالمثل ومقاصد الشريعة ومصالح المسلمين ونحو هذا.

وبعد، فلم يبق من الحديث عن هذا المصدر العظيم من مصادر الشريعة الإسلامية، وهو القرآن الكريم، إلا جمل قصيرة عن بعض الحِكَم والأسرار من نزوله منجمًا أو مفرقًا لأهمية معرفة هذه الجزئية في كيفية سياسة أمور الناس وحل مشكلاتهم وأقضيتهم، فقد دلت آيات كثيرة في القرآن على أنه نزل على رسول الله ﷺ مفرقًا أو منجمًا أو بالتدريج، سواء كان بيانًا لحكم أو جوابًا لسؤال أو استفتاء، كما قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء:

---

(١) وراجع: كتابنا (مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية): ١٠٢، ١٠٣.

١٠٦] أي لتقرأه على الناس على مهل وتثبت، ونزلناه بحسب الوقائع والحوادث، ولم ننزله جملة واحدة، كالكتب السماوية الأخرى، التوراة، الإنجيل، الزبور، ولذلك تعجب الكفار من نزول القرآن منجمًا، فقالوا: ﴿لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢]، ولكن الله تعالى لم يرد عليهم، أو لم يجبهم بأن هذه سنته في إنزال الكتب السماوية على رسل الله وأنبيائه عليهم جميعًا السلام، بل أجابهم ببيان كثيرٍ من أوجه الحكمة في تنزيل القرآن منجمًا.

## ونذكر منها ما يفيدنا في هذا المقام (١):

الحكمة الأولى: والله أعلم بمراده، تثبيت فؤاد رسول الله ﷺ كما قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢] فقد كان رسول الله ﷺ شديد الحرص على تلقي الوحي وحفظه وفهمه، وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب، ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لاَّرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، وكان يتحمل من الملك حفظًا ويتعجل ذلك، فأنزل الله: ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٦] وفي الآية الأخرى: ﴿وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، ولا يساعده على ذلك سوى التنجيم، فيتمكن أن يحفظ ويعيَ ما ينزل عليه مرة بعد أخرى، وهو في دعوته الناس إلى الله يجد منهم نفورًا وقسوة، ويتصدى له قوم غلاظ الأكباد، فُطِروا على الجفوة، وصلفوا على العناد، يتعرضون له بصنوف الأذى والعنت، مع رغبته الصادقة في إبلاغهم الخير الذي لديه، يقول الله عز وجل في ذلك: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: ٦] فإذا تلقى رسول الله ﷺ الوحي فترة بعد فترة، وجد في

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٠٣-١٠٦ ومراجعها.

تضاعيفه العزاء والسلوى بما جاء في قصص الأنبياء وما تعرض له بعضهم من صنوف الأذى، يقول الله تعالى: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: ١٢٠] ولذلك انشرح صدره واستبشر بآيات النصر والغلبة والمنعة ﴿وَيَنصُرَكَ اللهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ [الفتح:٣] ﴿كَتَبَ اللهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾[المجادلة: ٢١] ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧] متذرعًا بالصبر، ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، إلى جانب الحكمة التي رد الله بها على اعتراض الكفار في تنجيم القرآن بقوله: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢].

الحكمة الثانية: التحدي والإعجاز، فالمشركون تمادوا في غيهم، وبالغوا في عتوهم، وكانوا يسألون أسئلة تعجيز وتحد، يمتحنون به رسول الله ﷺ في نبوته، كعلم الساعة، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ﴾ [الأعراف: ١٨٧] ومعرفة الروح ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ [الإسراء:٨٥]فيتنزل القرآن بما يبيّن وجه الحق لهم بما هو أوضح معنى في مؤدى أسئلتهم كما في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣] أي ولا يأتونك بسؤال عجيب من أسئلتهم الباطلة إلا أتيناك نحن بالجواب الحق، وبما هو أحسن معنى من تلك الأسئلة التي هي مثل في البطلان، فكان هذا التحدي مع عجزهم عن الإتيان بمثله، وهم أرباب الفصاحة والبلاغة، أبعث على القبول وأرجى في الإيمان به وفي الدعوة التي يحملها، والثقة في كونه من عند رب محمد ورب الناس أجمعين.

ويشير إلى هذه الحكمة ما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس رضي الله عنهما عن نزول القرآن، حيث يقول: فكان المشركون إذا أحدثوا شيئًا أحدث الله لهم جوابًا.

هذا مع إحكام آيات القرآن جميعًا، سابقها ولاحقها، وتآزرها مبنى ومعنى على

اختلاف زمن النزول بينها ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود:١]ويقول أيضًا: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

الحكمة الثالثة: مسايرة الحوادث والتدرج في التشريع وتربية الأمة، فما كان الناس ليتخلصوا من عاداتهم ويستجيبوا على الفور للدين الجديد لولا أن القرآن عالجهم بحكمة، وأعطاهم في دوائه الناجع ما يطهر عقيدتهم، ويردهم إلى فطرة التوحيد، ويغسل عنهم شوائب الرذيلة، ويخلصهم بالتدرج مما ألفوه وورثوه عن آبائهم وأجدادهم، وإلا فلو نزل دفعة واحدة لشق عليهم ولثقلت تكاليفه، فكان نزوله مفرقًا رحمة من الله بعباده وتيسيرًا عليهم حتى لا يشق عليهم، وهذا واضح من تحريم الزنا والخمر والربا، وكذلك تشريع الصوم والجهاد على سبيل المثال، فمن المعروف أن كلًا من الخمر والربا قد حُرم على أربعة مراحل.

الخمر مثلًا ورد فيه أولًا قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]، فقالوا: مقابل الحسن ليس بحسن، ثانيًا ورد قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] فقالوا: لا بارك الله في منفعة تأتي بالإثم! ثم ورد ثالثًا قول الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، فقال عمر وبعض الصحابة رضي الله عنهم أجمعين: اللهم بيِّنْ لنا في الخمر بيانًا شافيًا!! فنزل قوله تعالى في المرحلة الرابعة والأخيرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠-٩١] قالوا: انتيهنا ربنا، وأحرقوا كل ما كان عندهم من خمور وكسروا

أوانيها.

أما بخصوص الربا فقد حُرم أيضًا على أربع مراحل، حيث نزل أولًا من قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩] وفي مرحلة ثانية حكى القرآن الكريم عن اليهود، وكيف عاقبهم الله بسبب ظلمهم وأكلهم الربا وغير ذلك من الموبقات التي ارتكبوها، فقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللهِ كَثِيرًا * وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ [النساء: ١٦٠-١٦١]، ثم في مرحلة ثالثة حَرم الله سبحانه وتعالى ما يسمى بالربا الفاحش أو الربا المركب في سورة آل عمران، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] رابعًا وكان هذا آخر تحريم الربا في أواخر سورة البقرة فقد نزل التحريم القطعي لكل أنواع الربا، في قول الحق سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] إلى أن قال أيضًا: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦] ثم في نفس السياق قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩]، ويقول العلماء: إن هذه من أواخر آيات القرآن الكريم نزولًا.

وأخيرًا: من حكمة نزول القرآن منجمًا تيسير حفظه على النبي ﷺ وعلى المؤمنين من العرب على وجه الخصوص، فقد كانوا أميين، ولم يعتادوا تلقي العلم، ولا تعلموا القراءة والكتابة، باستثناء نفر قليل منهم، ومَنْ كان كذلك صعب عليه حفظ الكلام المنثور وإدراك معناه، وتعرُّف أسراره ومراميه، خاصة إذا كان مطولًا

ومتضمنًا العديد من المعاني والعظات والأخبار والتشريعات، يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لاَّرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[الجمعة: ٢].

# المبحث الرابع

## بعض شواهد السياسة الشرعية في القرآن الكريم

نحاول في هذا المبحث الإتيان ببعض الأمثلة التطبيقية على عناية القرآن الكريم بالسياسة الشرعية نظريًّا - وهو ما عرضنا لطرف منه في المبحث الأول من هذا الفصل - وتطبيقيًّا، وهو ما سنذكر بعضه فيما يأتي؛ حيث نحاول أن نسترشد ببعض القَصَص والأحكام التي وردت في القرآن الكريم لتثبت للدنيا كلها أن القرآن الكريم تضمن على نحو ما قضايا ومسائل في السياسة الشرعية؛ من ذلك:

**أولًا**: قول الله عز وجل في قصة يوسف وامرأة العزيز: ﴿... وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ | وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ | فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٦ إلى ٢٨] ففي هذه الآيات كما نوه ابن القيم دلالة على صحة الاعتبار بالقرائن وشواهد الحال في القضايا السياسية الاستنباطية في الجنايات وفي غيرها، حيث ذكر الله عز وجل شهادة هذا الشاهد وقوله؛ لأن في الآية تقديرًا للقول، وكأن نص الآية: وشهد شاهد من أهلها فقال، أو تكون الشهادة متضمنة معنى القول بدلالة الحال، المهم أن القرآن لم ينكر ذلك على الشاهد ولم يعبه، بل حكاه مقررًا له(١).

**ثانيًا**: قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ

(١) يمكنك أن تراجع في هذا على سبيل المثال: تفسير القرطبي ٩/ ١٧٩، والطرق الحكمية ص١٢، والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي ص٦١ ومصادرها.

عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١١٨]، فإن عقاب الثلاثة، وهم: هلال بن أمية، ومُرارة بن الربيع، وكعب بن مالك، الذين تخلفوا عن التوبة أو عن بعث النبي ﷺ بالهجر أو امتناع المسلمين من كلامهم أو منعهم من قربان نسائهم مع الاكتفاء بقبول اعتذار غيرهم من المتخلفين في الآية السابقة على هذه، كله من مقتضيات السياسة الشرعية، يقول ابن عباس رضي الله عنهما: وإنما امتحنهم بذلك استصلاحًا لهم ولغيرهم[1].

ويقول ابن العربي: «على أن للإمام أن يعاقب المذنب بتحريم كلامه على الناس أدبًا له، وعلى تحريم أهله عليه»[2].

ثالثًا: جاء القرآن بأحكام عامة وقواعد كلية؛ منها تحريم الظلم وكل ما يضر بالعباد ويوقعهم في الضيق والحرج، ولا شك أن في تحريم الاحتكار تطبيقًا للأصول الكلية الواردة في كتاب الله العزيز، ومع ذلك تكلم بعض المفسرين عن آية كريمة أوردوا في تفسيرها نصًا من السنة، وبينوا أن المراد منها تحريم الاحتكار، يقول عز وجل: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحج: ٢٥] فقالوا: إن الاحتكار من الظلم وداخل تحته في الوعيد، وقد روى أبو داود بسنده أن رسول الله ﷺ قال: «احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه»[3]، وفي رواية ابن أبي حاتم: «احتكار الطعام بمكة إلحاد»[4]، وقال حبيب بن أبي ثابت: ومن يرد فيه بإلحاد بظلم، قال: هم المحتكرون الطعام بمكة، وكذا قال غير واحد، وروي عن عمر بن

(١) وراجع: تفسير الماوردي ٢/ ١٧٤.

(٢) أحكام القرآن ٢/ ١٠١٤.

(٣) رواه أبو داود في المناسك، باب تحريم حرم مكة، رقم (٢٠٢٠).

(٤) ورواه الطبراني في الأوسط ٢/ ١٣٣، وذكره المنذري في الترغيب والترهيب ٢/ ٣٦٥.

الخطاب رضي الله عنه قوله: واحتكار الطعام بمكة إلحاد بظلم.

المهم أنه بسبب هذا التفسير التشريعي من صاحب الرسالة العظمى ﷺ وبعض صحابته الكرام رضي الله عنهم أجمعين، قال العلماء: إن الآية في بعض معانيها تعتبر أصلًا في إفادة تحريم الاحتكار(١).

رابعًا: ما زال الشيخ عبد الوهاب خلاف حريصًا على إثبات أن الإسلام كفيل بالسياسة العادلة، حيث تصلح أصوله أن تكون أساسًا للنظم العادلة وتتسع لتحقيق مصالح الناس في كل زمان وفي أي مكان، وبرهان ذلك أمران:

أحدهما: أن كتاب الله تعالى نص على الأسس الثابتة والقواعد الكلية التي تصلح للتطبيق في كل أمة وفي أي زمان ومكان، وسكت عن التفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها على النحو الذي سبق بيانه والتمثيل له.

والثاني: وهذا ما حرصت أنا على الوقوف عنده هنا أن الإسلام أبان بكثير من أحكامه وحكمه وآياته أن غايته هي تحقيق مصالح الناس ودفع الضرر عنهم، ومقصوده إقامة العدل بينهم، ومنع عدوان بعضهم على بعض، يتبين هذا من حِكَم أو علل التشريع التي نص عليها القرآن مع الأحكام، في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ (٩١)﴾ [المائدة: ٩٠-٩١].

(١) راجع في ذلك: تفسير القرطبي ١١/ ٣٥، تفسير ابن كثير ٣/ ٢١٤، إحياء علوم الدين ٢/ ٧٣.

كما قال تعالى في حكم الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وفي الصيام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]

وفي الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وفي الحج يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ | لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ﴾ [الحج: ٢٧-٢٨].

أيضًا ينطق بهذا قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

وفي هذا القدر – الذي أوردناه هنا وفي المبحث الأول- من نصوص القرآن في هذا المعنى كفاية، على أن في السنة المطهرة ما يؤكده، كما سيأتي في الفصل الثاني من هذا الباب.

**أقول:** إذا كان الإسلام غايته ومقصده إصلاح حال الناس وإقامة العدل فيهم، وخطته أو طريقته اليسر بهم ورفع الحرج عنهم، فهو بلا ريب كفيل بكل سياسة عادلة، ويجد كل مصلح في أصوله وكلياته متسعًا لكل ما يريد من إصلاح، ولا يُقصر عن تدبير شأن من شئون الدولة.

ورب قائل يقول: إذا كان الإسلام كفيلًا بالسياسة العادلة، يتقبل كل نظام تقتضيه مصالح أية أمة، ولا يقصُر عن تدبير شأن من شئونها، فلماذا اضطرت بعض الدول الإسلامية إلى الأخذ بقوانين غيرها، ولم يكن الإسلام مصدرها في سن نظمها وتشريع قوانينها، وبعبارة أخص لماذا نرى دولة إسلامية مثل مصر تأخذ من غيرها

قوانين المعاملات والعقوبات وتحقيق الجنايات وطرق المرافعات ونظام الإجراءات؟

والجواب: أن هذا ليس منشؤه قصور الإسلام، ولكن تقصير المسلمين، وذلك أن الإسلام بما نص عليه من الأحكام، وبما وضعه من الأصول للاستنباط وبما أرشد إليه من اعتبار المصالح فيه غناء لكل دولة إسلامية، لو أن المسلمين وُفِقوا، وكان لهم في كل عصر جمعية تشريعية مؤلفة من خيرة أهل العلم بأصول الدين والبصر بأمور الدنيا، وعهد إليهم أن يسايروا تطورات الناس والأزمان، ويستنبطوا للوقائع المختلفة والنوازل المتجددة الأحكام التي تتفق ومصالح الناس ولا تخالف أصول الدين، ولكنهم فرطوا في هذا فتصدى للاستنباط مَنْ هو غير أهل له، وعمت فوضى الاجتهاد الفردي، واضطروا إلى معالجة هذه الفوضى بسد باب الاجتهاد والاقتصار على فهم وتطبيق ما استنبط الأئمة المجتهدون السابقون، وكان من نتائج هذا الوقوف أو التوقف أو غلق باب الاجتهاد تركهم وما وقفوا عندهم ومسايرة الزمن بالقوانين والنظم التي تقتضيها المصلحة(١).

والحل في نظري يكمن في الرجوع إلى منهج الإسلام الصحيح الذي كان عليه السلف الصالح من الاعتصام بحبل الله المتين، أو التمسك بكتابه وسنة نبيه ﷺ وإتقان العمل، أو العمل للدنيا كأفضل ما يعمل أهل الدنيا والعمل للآخرة كأفضل ما يعمل أهل الآخرة، وذلك كان دأب سلفنا الصالح من صحابة رسول الله ﷺ ومن بعدهم في نحو قرن من الزمان ولعدة قرون بعده، وكانت النصوص والآثار الصحيحة الصريحة في القرآن والسنة تحض على ذلك، من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف ٣٠].

---

(١) انظر في ذلك أيضًا: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ٢١ - ٢٦.

ومن مثل حديث: «من عمل عملًا فليتقنه»[1]، وفي الأثر: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا»، وغير هذا كثير.

وإذا كان الأستاذ عبد الوهاب خلاف يقترح لعلاج ما أسماه فوضى الاجتهاد والاستنباط، ومن ثم تقصير المسلمين في تدبير شئونهم، يقترح تأسيس جمعية تشريعية في كل عصر تتألف من خيرة أهل العلم بأصول الدين والبصر بأمور الدنيا، ويعهد إليهم باستنباط الأحكام التي تتفق ومصالح الناس، فإنني أرى ذلك واضحًا في فكرة إنشاء (جامعة المدينة العالمية) [2]، وهي ولا شك فكرة طيبة وغاية نبيلة، نسأل الله عز وجل أن يوفق القائمين على هذا المشروع دائمًا، وأن يجزي كل من يسهم في نجاحه خيرًا، وأن يحقق على أيديهم جميعًا آمال الأمة الإسلامية وطموحاتها وأن يعيد إليها عزتها ومناعتها، وما ذلك على الله بعزيز، فهو على كل شيء قدير.

**وما ذكرناه مما سبق عن الأصل الأول من أصول السياسة الشرعية ومصادرها يحقق في نظري هدفين عظيمين:**

أحدهما: تأكيد المحبة القلبية لهذا الدين، ولمصدره الأول، وهو القرآن الكريم فضلًا عن الافتخار بالانتساب إلى الإسلام، خاتم الرسالات السماوية وأعظمها بدلالة الآيات العديدة التي ورد فيها لفظ الإسلام على لسان كل الأنبياء والمرسلين عليهم جميعًا السلام، ناهيكم عن ورودها على ألسنة بعض أتباعهم ومريديهم من أمثال ملكة سبأ بلقيس مع سليمان بن داود عليهما السلام، وسحرة فرعون مع

---

(١) رواه أبو يعلى في مسنده (٧/ ٣٤٩) من حديث عائشة بلفظ: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملًا أن يتقنه)، والطبراني في الأوسط ١/ ٢٧٥، وعزاه العجلوني في كشف الخفاء: (١/ ٥١٣) لأبي نعيم في الحلية.

(٢) وهي التي كانت وراء تأليف هذا الكتاب، بما أسندت إليّ من محاضرات في السياسة الشرعية.

موسى وأخيه هارون عليهما السلام، وهكذا، ويكفي أن تلقي نظرة على (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) بخصوص الآيات التي وردت فيها كلمة (أسلم) ومشتقاتها على لسان الأنبياء وغيرهم لتتأكد من عمومية الدعوة الإسلامية، أو لتتأكد من عمومية الإسلام بمعناه العام أو حتى بمعناه الخاص(١).

الهدف الثاني: تأكيد كون هذا الكتاب موحى به لفظًا ومعنى، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، فكان معجزة النبي الخاتم ﷺ وكان لذلك حريًّا بالثقة التامة في قدرته على الوفاء بكل ما يحتاجه الناس في أي زمان ومكان من أحكام شرعية لم يعد الوحي ينزل بحكم لها بعد انقطاعه بوفاة خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، وبطبيعة الحال فإن السياسة الشرعية ولا سيما في هذه الأيام أضحت من مقتضيات وجودنا أو بقائنا كمسلمين في عالم تتصارع فيه قوى الشر الغاشمة، التي تعتمد على القوة المادية فحسب، وبالتالي فنحن أحوج من أي وقت مضى إلى الاعتصام بحبل الله المتين، والتمسك بهدي نبينا العظيم ﷺ حتى لا نضل كما بشرنا وحذرنا المعصوم ﷺ.

---

(١) وراجع أيضًا: موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة: ص٥٢ إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٤٢١هـ، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٧-١٠

# الفصل الثاني

## المصدر الثاني: السنة النبوية

**وسوف نتناول هذا الفصل من خلال خمسة محاور، خصصت لكل محور منها مبحثًا، كما يلي:**

المبحث الأول: تعريف السنة لغة واصطلاحًا.

المبحث الثاني: حجية السنة والرد على منكريها.

المبحث الثالث: أقسام السنة من حيث المتن والرواية أو الإسناد.

المبحث الرابع: علاقة السنة بالقرآن الكريم.

المبحث الخامس: السياسة الشرعية في السنة النبوية.

# المبحث الأول

## تعريف السنة لغة واصطلاحًا

نتحدث في هذا المبحث عن تعريف السنة في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي، وبيان إطلاقاتها المتعددة في اللغة، وكذلك في الاصطلاح الشرعي ما بين أهل الحديث وأهل الفقه وعلماء الأصول(١)، فنقول:

للسنة عدة تعريفات في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي:

أما في اللغة فلها استعمالات كثيرة، ذلك أنها تستعمل بمعنى المنهج والطريقة، محمودة كانت أو مذمومة، حسنة كانت أو سيئة، ومنه قوله ﷺ: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده إلى يوم القيامة، من غير أن يُنتقص من أجورهم شيء، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينتقص من أوزارهم شيء»(٢).

(١) من مصادر هذا المبحث: المعجم الوسيط، ولسان العرب، والقاموس الفقهي: ص١٨٤-١٨٥، والموافقات ٤/ ٣٨٩ وما بعدها، وإرشاد الفحول للشوكاني: ص٣٣- ٤٢، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي: ص٥٩ وما بعدها، وأصول التشريع الإسلامي للشيخ على حسب الله: ص٣٠ وما بعدها، وكتابنا: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص١١٢- ١١٥ والمصادر العديدة الأخرى التي اعتمدت عليها هنالك.

(٢) رواه مسلم في كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، وأبو داود في كتاب السنة، والترمذي في كتاب العلم، وابن ماجه في مقدمة السنن، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، وروي بمعناه أحاديث أخرى في شرح السنة للبغوي ١/ ٢٢٠-٢٢١، وراجع أيضًا: المعجم =

وتستعمل السنة في اللغة أيضًا بمعنى العادة والسيرة، ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: ١٣٧] وقوله: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا﴾ [الإسراء: ٧٧]، وقوله: ﴿وَإِن يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

كما تطلق بمعنى الدوام، وإذا أضيف إليها لفظ الجلالة، فقيل: سنة الله كان معناه حكمه وتدبيره وأمره ونهيه والطبيعة والناموس الكوني، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلا﴾[الأحزاب:٣٨].

هذا وقد عرفت السنة بهذا المفهوم، يعني العادة المستمرة والطريقة المتبعة في صدر الإسلام، ووردت مقترنة بالكتاب في وصايا الرسول ﷺ مثل قوله: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا، كتاب الله وسنتي»[١].

وقد تطلق السنة عندهم على ما دل عليه دليل شرعي، سواء كان ذلك في الكتاب العزيز أو عن النبي ﷺ أو اجتهد فيه الصحابة كجمع المصحف أو حمل الناس على القراءة بحرف واحد وتدوين الدواوين ويقابل ذلك البدعة[٢].

أما عن السنة في الاصطلاح، فقد ورد لفظ السنة في الثقافة الإسلامية بمضامين خاصة يمكن أن نبينها فيما يأتي[٣]:

الوسيط والقاموس الفقهي لمعرفة الدلالة اللغوية في الجزء الذي أشرنا إليه.

(١) هذا الحديث أخرجه أبو داود في سننه، وقد روي بروايات مختلفة إلا أنها متفقة في المضمون، وفي بعضها زيادة: "ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض"، وانظر أيضًا: إعلام الموقعين لابن القيم ٢/ ٢٣٢.

(٢) انظر في ذلك: كتاب الموافقات ٤/ ٣٨٩، وإرشاد الفحول: ص٣٣، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص٥٩.

(٣) يمكن للقارئ الكريم أن يراجع في ذلك: كتاب الموافقات للشاطبي ٤/ ٣٨٩، وإرشاد الفحول للشوكاني: ص٣٣، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى

هذه المضامين التي تطلق عليها السنة في اصطلاح العلماء نبينها فيما يأتي:

**أولًا**: عند علماء السنة أو المحدثين: هي كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلقية أو خَلقية، وسواء كان قبل أن يوحى إليه أو بعده، وسواء كان ذا صبغة تشريعية أو لم يكن.

وبالجملة فلفظ السنة عند علماء السنن وجامعيها يشمل كل ما يتصل به ﷺ بإطلاق قبل البعثة وبعدها.

**ثانيًا**: عند الأصوليين: تطلق على كل ما صحت نسبته إلى الرسول ﷺ من غير القرآن قولًا كان أو فعلًا أو تقريرًا، وكان ذا صبغة تشريعية، أي يمكن أن يستنبط منه حكم من أحكام التشريع الإسلامي، لاحظ الإطلاق عند علماء السنة والمحدثين، ولاحظ أنها مقيدة بالصبغة التشريعية عند الأصوليين.

وقد مثلوا للقول بحديث «إنما الأعمال بالنيات» (1).

وبقوله ﷺ بعد أن نزلت آيات المواريث: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»(2)، وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»(1)، وأحاديث أخرى كثيرة

---

السباعي: ص59، والقاموس الفقهي: ص184- 185، أصول التشريع الإسلامي: ص43.

(1) أخرجه البخاري في باب كيف كان بدء الوحي، في كتاب الإيمان، كما أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، ورواه أيضًا أصحاب السنن وأحمد ومالك في الموطأ، وانظر شرح السنة للبغوي ص9-410، ففيه قول النبي ﷺ بعد روايته هذا الحديث في الموضعين المذكورين: هذا حديث متفق على صحته.

(2) رواه أبو داود في الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، رقم (2870)، والترمذي في الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، رقم (2120، 2121)، والنسائي في الوصايا، باب إبطال الوصية للوارث، رقم (3640)، وابن ماجة في الوصايا، باب لا وصية لوارث، رقم (2713).

قالها ﷺ في الصلاة والزكاة والصيام والحج والمعاملات والحدود والعقوبات.

ومثال الفعل: ما نقله الصحابة رضوان الله عليهم جميعًا من أفعاله ﷺ في شئون العبادات وغيرها مما يتعلق بتشريع الأحكام، مثل كيفية الصلاة ومناسك الحج ونحو ذلك، ويدخل في الفعل الإشارة منه ﷺ وعمل القلب كما لو نُقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه أراد فعل أو ترك شيء من السنة الفعلية، لكن في حالة ترك الرسول ﷺ لفعل شيء أراده ثم أمسك عنه كما في حديث الضب، هذا النوع من السنة الفعلية عند القائلين به مقيد بتصريح الراوي بأنه تركٌ أو بقيام القرائن عند الراوي الذي يروي عنه أن ترك(٢).

واعتبروا كذلك من الفعل الهمَّ، فما همّ النبي عليه الصلاة والسلام بفعله ولم يفعله فهو داخله بفعله لأنه لا يهم إلا بحق محبوب مطلوب شرعًا، مثل همه ﷺ بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة، هذا الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظه: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب يحتطب -أو فيحتطب أو فيجمع كما في بعض الروايات- ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلًا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال لا يشهدون الصلاة فأحرق عليه بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقًا سمينًا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء» (٣).

(١) سبق تخريجه.

(٢) يمكنك أن تراجع في ذلك إرشاد الفحول: ص٣٥- ٤٢، وأصول التشريع الإسلامي: ص٧٧، وأصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبد الله التركي: ص٢٠٢ ومراجعها، وحديث الضب المشار إليه رواه الجماعة إلا الترمذي عن ابن عباس عن خالد بن الوليد، وفيه أنه لما قُدم الضب إلى الرسول ﷺ وعلم أنه ضب رفع يده، فقال خالد: أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: "لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه"، قال خالد: فاجتذذته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر فلم ينهني. وانظر نيل الأوطار ٨/ ٣٣٦.

(٣) انظر: صحيح البخاري كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، وصحيح مسلم: كتاب =

والتقرير وهو العنصر الثالث المكون لمفهوم السنة عند الأصوليين هو أن يقر الرسول ﷺ أفعالًا صدرت عن بعض أصحابه، أو لم يعترض وإنما سكت مع دلالة الرضا أو إظهار استحسان وتأييد، فصمت الرسول إزاء أي تصرف لصحابي أو أكثر يعد إقرارًا منه بصحته، وإلا لو كان هذا التصرف خطأ ما سكت عنه عليه الصلاة والسلام، حتى ولو كان هذا الخطأ هينًا فلا أقل من أن يظهر إنكاره له أو تبدو أمارات الاستياء على سحنته الشريفة ﷺ، وقد مثلوا لذلك بإقراره ﷺ اجتهاد الصحابة في صلاة العصر يوم غزو بني قريظة، فقد قال لهم ﷺ: «من كان منكم سامعًا مطيعًا فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة»[1]، ففهم بعض الصحابة النهي على ظاهره فأخرها إلى ما بعد المغرب وصلوها في بني قريظة ليلًا، وفهم البعض الآخر أن المقصود الحث على الاستعجال وسرعة النهوض فصلوها في وقتها، ولما علم ﷺ بذلك لم يعنف أحدًا من الفريقين أو يوجه إليه لومًا[2].

ومثاله أيضًا: ما جاء في قصة أسامة بن زيد وأبيه، فقد كان أسامة شديد السواد، وزيد أبوه شديد البياض، فطعن الكفار في نسب أسامة للتباين بين لونه ولون أبيه، فنظر مجزز المدلجي في أقدامهما، فقال: هذه أقدامٌ بعضها من بعض، فسر النبي ﷺ بذلك واستبشر، والحديث روته السيدة عائشة رضي الله عنها ونقل بعدة ألفاظ،

المساجد، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشدد في التخلف عنها، أو نيل الأوطار: أول الجزء الثالث.

(١) رواه البخاري في الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبًا وإيماء، رقم (٩٤٦)، ومسلم في الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، رقم (١٧٧٠)، دون قوله: "من كان منكم سامعًا مطيعًا" وذكره ابن حجر في فتح الباري: (٤٠٨/٧) عن أصحاب المغازي بهذا اللفظ.

(٢) يمكنك أن تراجع ذلك في: إعلام الموقعين١/ ١٧٦ وأيضًا: أصول التشريع الإسلامي: ص٩٨.

لكنها في النهاية متفقة في حكاية هذه المسألة[١].

أما السنة عند علماء الفقه الإسلامي: فتارة تطلق على ما يقابل الفرض، وتارة تطلق على ما ليس بواجب، فتشمل المندوب والمستحب، وتارة تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي ﷺ، وبالجملة فهم يعنون بها قسم من الأحكام الفقهية الخمسة التي أطلق عليها ابن حزم مراتب الشريعة، يريد الواجب أو الفرض، المندوب أو السنة، المباح أو الجائز، المكروه، المحرم.

فإذا أطلق الفقهاء لفظ السنة على فعل شرعي فإن هذا الإطلاق يدل على أن هذا الفعل ليس فرضًا ولا واجبًا، وإن كان ذا صبغة شرعية، لأن الفعل المطلوب بمقتضى لفظ السنة ليس طلبًا على سبيل الجزم أو الحتم، بحيث يثاب المرء على فعله، ويعاقب على تركه، لكنه يعني في استعمالهم الصفة الشرعية للفعل المطلوب طلبًا غير جازم، ويترتب عليه ثواب المرء على فعله وعدم عقابه على تركه، وقد تطلق عندهم على ما يقابل البدعة، ومنه قولهم: طلاق السنة كذا، وطلاق البدعة كذا.

بل إن منهم مَنْ يطلق السنة على الشريعة نفسها، ويجعلها تشمل الأحكام الفقهية الخمسة، يقول ابن حزم: «السنة هي الشريعة نفسها، وهي في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره» ثم يقول: «وأقسام السنة في الشريعة فرض أو ندب أو إباحة أو كراهة أو تحريم، كل ذلك قد سنه رسول الله ﷺ عن الله عز وجل»[٢].

هذه هي المفاهيم الإسلامية التي يستخدم فيها لفظ السنة[٣].

---

(١) هذا الحديث أخرجه البخاري في آخر كتاب الفرائض، باب القائف، ومسلم في كتاب الرضاع، باب العمل بإلحاق القائف الولد، وقد أشار الشاطبي إلى هذه المسألة في الموافقات: ٣/ ٢٧٥.

(٢) انظر في ذلك: الإحكام لابن حزم: ٣/ ٧٦-٧٧، وأيضًا إرشاد الفحول: ص٣٣.

(٣) يمكنك أن تراجع في معنى السنة وإطلاقاتها والأمثلة على هذه الإطلاقات أو المفاهيم: لسان =

وينبغي أن نلاحظ هنا أمرين:

الأمر الأول: أن سبب الاختلاف في الاصطلاح على كل المستويات يرجع أساسًا إلى اختلافهم في الأغراض التي تعنى بها كل طائفة من أهل العلم المهتمين بالدراسات الإسلامية، فعلماء الحديث مثلًا نظروا إلى الرسول ﷺ على أنه الإمام الهادي والقدوة الحسنة، ومن ثم نقلوا كل ما يتصف به من سيرة وخلق وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال، سواء أثبت ذلك حكمًا شرعيًا أم لا.

وعلماء الأصول بحثوا عن رسول الله ﷺ المبلغ عن ربه عز وجل تشريعه والذي يضع القواعد للمجتهدين من بعده، ويبين لهم دستور الحياة، ومن ثَمَّ ركزوا على هذه القواعد أو الأدلة، ووضعوا لها المفاهيم التي تحددها، واستنبطوا القضايا والمسائل المتعلقة بها والأحكام المنوطة بعللها وأسبابها.

أما علماء الفقه الإسلامي فقد بحثوا عن رسول الله ﷺ الذي لا تخرج أفعاله عن الدلالة على حكم شرعي، فجعلوا ينظرون في حكم الشرع على أفعال العبد من خلال سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام وجوبًا أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك.

أما الأمر الثاني: فهو أن لفظ الحديث كان يستخدم عند بعض الدارسين الإسلاميين، وخاصة المتأخرين منهم بمعنى مرادف تمامًا لمعنى السنة عند علماء السنن، ثم خُصص لفظ الحديث بما قاله الرسول ﷺ ثم حدث أن فرق بعض العلماء منذ القرن الثاني للهجرة بين السنة والحديث، نلمس ذلك في قول عبد الرحمن بن مهدي مثلًا: «الناس على وجوه، فمنهم من هو إمام في السنة، وليس بإمام في

---

العرب، والقاموس المحيط: مادة سنن، والإحكام لابن حزم: ١/ ٤٧، والإحكام للآمدي: ١/ ٢٤١ وما بعدها، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ١/ ٧٥٣ وما بعدها، وعلم أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف: ص٣٦ وما بعدها، والاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث: للدكتور عبد المجيد محمود: ١٣-١٩.

الحديث، ومنهم من هو إمام في الحديث، وليس بإمام في السنة» وهؤلاء الذين يفرقون بين مفهوم كل من لفظي السنة والحديث يضعون لذلك بعض الفروق الاصطلاحية مما لا يتسع المجال لتفصيله هنا، كما أنه ليس من أهدافنا في هذه الدراسة.(١)

(١) يمكنك أن تراجع في ذلك مثلًا: علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح: ص١١٣ وما بعدها، فقد وضح فيه معنى الحديث والسنة والخبر والأثر وغير ذلك، وراجع أيضًا: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث للدكتور عبد المجيد محمود ص١٥.

# المبحث الثاني

## حجية السنة والرد على منكريها

خصصت هذا المبحث لبيان حجية السنة من القرآن، ومن السنة، ومن إجماع الأمة على العمل بها واعتبارها المصدر الثاني للتشريع بعد كتاب الله، وإن كان هناك من شذ من بعض الطوائف التي تُنسب إلى الإسلام، سواء أكانوا من المعتزلة أم من الخوارج أم من الزنادقة أم من غير هؤلاء وهؤلاء [(١)]، كما أني رددت بشكل تفصيلي على من أنكر حجية السنة. وكل ذلك وفق ما يلي:

لقد اتفق جمهور المسلمين على وجوب العمل بالسنة والرجوع إليها في استنباط الأحكام باعتبارها مصدرًا رئيسًا من مصادر التشريع الإسلامي، فصاحبها صلوات ربي وسلامه عليه هو المبلغ رسالة ربه عز وجل بقوله وفعله وتقريره، ومن ثم نقلها الخلف عن السلف جيلًا بعد جيل، وتمسك المسلمون بها وحافظوا عليها في أمور دينهم استجابة لنداء ربهم، وتأسيًا برسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقد استدلوا على حجية السنة في ثبوت الأحكام التشريعية ووجوب العمل

---

(١) مراجع هذا المبحث كثيرة ومتنوعة، بعضها كتب في السنة، وأهمها شرح السنة للبغوي، وبخاصة الجزء الأول، ثم كتب أصول التشريع الإسلامي مثل الرسالة للشافعي، والإحكام لابن حزم، وللآمدي: الجزء الأول فيهما، وكذلك إعلام الموقعين: الجزء الثاني، والموافقات: الجزء الرابع، وإرشاد الفحول، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، وغير ذلك من كتب الحديث وأصول الفقه التي سنشير إليها في مواضعها.

بها بأدلة من القرآن وأخرى من السنة ثم بالإجماع.

أولًا: القرآن الكريم: فقد دل في كثير من آياته على وجوب طاعة الرسول في كل ما جاء به نذكر من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقوله: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]، وأيضًا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [محمد: ٣٣]، وقد عقب ابن القيم على هذه الآية الأخيرة بقوله: «فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلامًا بأن طاعة الرسول تجب استقلالًا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقة، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه»(١).

المهم أن هذه الآيات وغيرها كثير، كلها توجب طاعة الرسول ﷺ في كل ما يصدر عنه بإطلاق والرد إليه عند التنازع وقبول حكمه والتسليم به، والله عز وجل أعلم حيث يجعل رسالته.

ثانيًا: استدلالهم بالسنة: وقبل أن نذكر بعض أدلة السنة على حجية السنة، أحب أن أقول: قد يقال: كيف يُستدل على حجية السنة بالسنة والدليل والمدلول في هذا الاستدلال يعتمد كل منهما على الآخر؟

والجواب عن ذلك: أنه من باب التوكيد لما ورد في القرآن، ولما هو مقتضى الرسالة أو الدعوة الإسلامية فحسب.

وعلى كل حال فقد وردت أحاديث كثيرة تدل على وجوب العمل بالسنة، أذكر

---

(١) إعلام الموقعين: ١/ ٣٩، وهذا الكلام قريب مما قاله ابن حزم في الإحكام: ٤/ ١٣٤.

منها: قوله ﷺ محذرًا من ترك السنة والاقتصار على الكتاب: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع..» إلى آخر الحديث(١)، وقوله ﷺ: «لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه»(٢)، وقوله: «نضر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرُبَّ حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يَغِل قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»(٣)، ومعنى لا يغل بفتح الياء وكسر الغين: أي لا يحقد، أما بضم الياء مع كسر الغين أو بفتح الياء وضم الثانية أي ضم الغين فمعناه لا يخون، والمقصود أن قلب المسلم لا يدخله حقده يزيله عن الحق والصواب، ويكون المعنى العام للحديث أن هذه الخلال الثلاث تُستصلح بها القلوب فمن تمسك بهن طهر قلبه، فلا يدخله حقد ولا شر ولا دغل ولا خيانة(٤).

ومن الأحاديث الدالة على حجية السنة أيضًا قوله ﷺ: «فليبلغ الشاهد

(١) رواه أبو داود والترمذي وغيرهما من طريق المقداد بن معد يكرب رضي الله عنه.

(٢) رواه أبو داود في السنة، باب في لزوم السنة، رقم (٤٦٠٥)، والترمذي في العلم، باب: ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، رقم (٢٦٦٣)، وغيرهما.

(٣) رواه أبو داود في العلم، باب: فضل نشر العلم، رقم (٣٦٦٠)، والترمذي في العلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم (٢٦٥٦-٢٦٥٨)، وابن ماجة في المقدمة، باب: من بلغ علمًا، رقم (٢٣٠-٢٣٢، ٢٣٦)، وفي المناسك، باب: الخطبة يوم النحر، رقم (٣٠٥٦)، وأحمد في مواضع كثيرة، منها ١/ ٤٣٦، ٣/ ٢٢٥، ٤/ ٨٠، ٨٢.

(٤) شرح السنة: ١/ ٢٦٦، والمعجم الوسيط في هذه الألفاظ التي وردت في الحديث.

الغائب»(١)، وقوله: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»(٢)، وغير ذلك من الأحاديث التي تدل على أن السنة مثل القرآن في وجوب العمل بها، وأن الرسول ﷺ مبلغ عن ربه رسالته، ويقتضي ذلك أنه لم يحرم شيئًا أو يحلل شيئًا إلا بإشراف الوحي، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى(٣).

**ثالثًا:** دليل الإجماع، فقد أجمعت الأمة على العمل بالسنة، وعرف المسلمون لها منزلتها السامية في الشريعة الإسلامية، واعتبروها المصدر الثاني للتشريع بعد كتاب الله، إذ هو المصدر الأول والمستدَل به على حجية السنة، والمبين أن مهمة السنة أساسًا هي بيان ما في القرآن الكريم، ومن ثم كانت رتبتها التأخر في الاعتبار، والحاصل: أن ثبوت حجية السنة المطهرة، واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام(٤).

وبخصوص الرتبة أو ترتيب القرآن والسنة فاعلم أيها الدارس الكريم أن الإمام الشاطبي قد أفاض في الاستدلال بالمعقول والمنقول على أن السنة رتبتها في التأخر عن القرآن في الاعتبار (٥).

هذا وهناك من الأئمة من يجعل نصوص القرآن والأخبار الصحيحة بعضها

(١) رواه البخاري في العلم، باب: ليبلغ العلم الشاهد الغائب، رقم (١٠٤)، ومسلم في الحج، باب: تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام، رقم (١٣٥٤).

(٢) رواه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم (٣٤٦١).

(٣) تجد هذه الأحاديث مخرجة في شرح السنة للبغوي الجزء الأول، وهي في كتابنا مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية ص١١٩-١٢٠.

(٤) كما قال الشوكاني في إرشاد الفحول ص٣٣.

(٥) انظر: الموافقات ٤/ ٣٩٢ وما بعدها، وراجع كذلك الإحكام لابن حزم ١/ ٨٤، ٨٧.

مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وأن حكمها واحد في وجوب الطاعة لهما، فالسنة إما وحي، وإما اجتهاد منه ﷺ مرده الوحي؛ لأنه عليه السلام لا يُقَر على خطأ، وعلى هذا فالوحي إما قرآن متلو متعبد بتلاوته، وإما سنة غير متعبد بتلاوتها، ومن هؤلاء العلماء الإمامان أحمد بن حنبل وابن حزم رضي الله عنهما، فالإمام أحمد كان يجعل القرآن والخبر الصحيح في مرتبة واحدة، من حيث العمل والاحتجاج، وهما معًا يكونان الأصل الأول عنده، وهو النص، فإذا وجد النص قرآنًا كان أو سنة أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنًا من كان، ولهذا لم يلتفت إلى فتوى كثير من أكابر الصحابة مثل عمر وعثمان وعلي وابن عباس وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب وغيرهم رضوان الله عليهم، هؤلاء الذين لم تثبت عندهم رواية بعض أخبار الآحاد، فلم يعملوا بها، إما لمعارضتها من وجهة نظرهم أو بحسب فهمهم لظاهر القرآن وإما لأحاديث أخرى ثبتت صحتها عندهم.

قد ذكر ابن القيم(١) خلاف الإمام أحمد لكبار الصحابة في العديد من المسائل الفقهية التي يستدل عليها بأخبار آحاد ثبتت صحتها عنده ولم تثبت عندهم، وكذلك كان ابن حزم يرى أن القرآن والسنة وحي، والفرق بين الموحى به فيهما من حيث التعبد بتلاوته وإعجازه، ويستدل بهما أيضًا تحت كلمة (النص)، وأن السنة أحد الأصلين المرجوع إليهما عند التنازع، كما هو نص القرآن، يقول تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

وأستطيع أن أقرر بإجمال في نهاية الأمر أن ابن حزم والجمهور متفقون على أن

(١) يمكنك أن تراجع في ذلك: إعلام الموقعين: ١/ ٢٣ وما بعدها

سنة رسول الله ﷺ كلها مصدر تشريعي ملزم للمسلمين، وأن هذا الفهم لمكانة السنة يفسر سر اهتمام المسلمين بها والمحافظة عليها جيلًا بعد جيل.

ولم يشذ عما ذهب إليه جمهور المسلمين من وجوب العمل بالسنة أو الاحتجاج بها إلا طائفة ممن ينتسبون إلى الإسلام هذه الطائفة أنكرت حجية السنة ولزوم العمل بها، فالحقائق البديهية المتفق عليها لا تعدم أحيانًا من يجادل فيها أو ينكرها، إما عن سوء طوية، وإما من قبيل المكابرة والمغالطة والعناد، وإما عن جهل بحقائق الأمور، فقد حدث هذا بالنسبة للسنة، حيث قام أفراد في بعض عصور المسلمين الأولى ينكرون أن تكون السنة مصدرًا تشريعيًا ملزمًا للمسلمين(١).

أما بخصوص هؤلاء الذين ينكرون حجية السنة فقد رجح بعض الباحثين أنهم من المعتزلة، وقال آخرون: هم من الخوارج، وقيل: من الزنادقة وإن لبسوا أثواب الخوارج حينًا والمعتزلة حينًا آخر (٢).

أعود إلى منكري حجية السنة وأقول: لقد تصدى الشافعي -رحمه الله تعالى- للرد على فئات ثلاث تنتسب إلى الإسلام، ويجمعها إنكار حجية السنة، أما الطائفة الأولى فقد أنكرت حجية السنة كلها، وأنكرت الثانية حجية ما زاد على القرآن منها،

(١) قبل أن نشير إلى تصدي الشافعي للرد على هؤلاء جميعًا أحب أن أذكركم بمراجع حجية السنة، وهي على كثرتها، ولكن سأكتفي ببعضها، منها رسالة (جماع العلم) للإمام الشافعي، ومنها: كتاب الأم: ٧/ ٢٥١، ومنها: كتاب الإحكام لابن حزم: ١/ ٩٦ إلى ١٠٣، والإحكام للآمدي: ١/ ٢٤١ وما بعدها، وإعلام الموقعين: ٢/ ٢٣١ وما بعدها، والموافقات: ٤/ ٣٩٦، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص٦١ وما بعدها وغير ذلك من كتب الحديث وأصول الفقه.

(٢) انظر في ذلك الموافقات: ٤/ ٤٠٢ وتاريخ التشريع الإسلامي للشيخ الخضري: ص١٨١ إلى ١٨٣، والشافعي لأبي زهرة: ص٢١٤-٢١٥، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص١٣٣.

وأنكرت الثالثة حجية أخبار الآحاد أو أخبار الخاصة كما يسميها الشافعي أحيانًا، ويجب أن نلاحظ أن الشافعي حين يرد على الطائفة الثانية فإنه يرد على من يقول منها: إنه لا حجية لسنة ترد عن رسول الله ﷺ إلا إذا وجد نص قرآن في معناها، والشافعي يرد هذا القول بأنه في معنى قول الطائفة الأولى التي تنكر حجية السنة مطلقًا؛ لأنه متى ورد القرآن بشيء فإنما هو الحجة فيه، وهو كاف وحده في ذلك، أما الحجية الحقيقية للسنة فإنما تبدو فيما انفردت به مما ليس فيه نص قرآن.

أما من يقول: إن السنة لا تأتي بشيء إلا إذا كان له في القرآن أصل، فهو قول مقبول، لا يتطلب ردًا من الشافعي وغيره؛ لأن أصول الدين كلها متضمَنة في القرآن الكريم على وجه العموم، كما تبين لنا من خلال الحديث عن المصدر الأول للسياسة الشرعية أو للتشريع الإسلامي، وهو الكتاب أو القرآن الكريم، وهذا القول ينفي حجية ما زاد من السنة على ما في القرآن(١).

ويبدو أن ظاهرة إنكار الاحتجاج بالسنة قد وُجدت لها أنماط أو مظاهر في عصر الصحابة والتابعين، فقد روي عن الصحابي الجليل عمران بن حصين أن رجلًا أتاه فسأله عن شيء فحدثه، فقال الرجل: حدثوا عن كتاب الله عز وجل، ولا تحدثوا عن غيره فقال له- أي عمران بن حصين-: إنك امرؤ أحمق أتجد في كتاب الله صلاة الظهر أربع لا يجهر فيها، وعد الصلوات والزكاة ونحوها؟ ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مفسرًا؟ إن كتاب الله أبهم هذا، والسنة تفسره ، وأيضًا قال رجل للتابعي الجليل مطرف بن عبد الله بن الشخير: لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال له مطرف: والله لا نريد بالقرآن بدلًا، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا(٢).

(١) انظر مثلًا: كتاب الأم للشافعي ٧/ ٢٥٠، وإرشاد الفحول ص٣٣.

(٢) هذه النصوص وغيرها في الموافقات ٤/ ٣٩٩، ٤٠٨.

ويبدو كذلك أن رسول الله ﷺ حين ذم ترك السنة والاقتصار على الكتاب كان يقصد هؤلاء الذين ينكرون حجية السنة، قديمًا أو حديثًا.

# قضية منكري حجية السنة والرد عليهم (١)

يبدو أن ظاهرة إنكار الاحتجاج بالسنة قد وُجدت لها أنماط في عصر الصحابة والتابعين، وهذا ما لاحظناه من كلام عمران بن حصين رضي الله عنه، ومن كلام مطرف بن عبدالله بن الشخير، فقد قال الأول لمن قال له: لا تحدثونا إلا بالقرآن، قال له: إنك امرؤ أحمق، أتجد في كتاب الله صلاة الظهر أربع مثلًا؟

وقال الثاني لمن قال له: أيضًا: لا تحدثونا إلا بالقرآن والله لا نريد بالقرآن بدلًا، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا.

ويبدو أيضًا أن رسول الله ﷺ حين ذم ترك السنة والاقتصار على الكتاب كان يقصد هؤلاء الذين ينكرون حجية السنة، قديمًا وحديثًا، ولعل القرآن الكريم كان يشير بتكراره في آيات متعددة إلى وجوب طاعة الرسول عليه السلام إلى هؤلاء الجاحدين المعاندين أيضًا، فإن رافضي السنة والمارين في إلزامها التشريعي يقولون: كيف نحتاج إلى غير القرآن في أمورنا التشريعية، لاسيما وأنه قد حوى كل شيء كان ويكون إلى يوم الدين؟ وهل يحتاج القرآن إلى ما يكمله؟ وهذه مغالطة مكشوفة وظاهرة البطلان، فإن القرآن وإن غطى كل الأقضية في عمومياتها إلى يوم الدين، وإن حوى كل الأصول التشريعية أو الرئيسية في الإسلام إلا أنه لا يتصور أن يحتوي على كل التفصيلات التي يواجهها المسلمون في المجال التطبيقي العملي، ثم إن فهم تشريعات القرآن وتطبيقها بصورة صحيحة تتفق وما يريده الشارع الحكيم كان يقتضي نموذجًا واقعيًا وعمليًا ليكون بمثابة علامة على الطريق يهتدي بها المسلمون بعد ذلك، وكانت تلك مهمة الرسول ﷺ في الفترة الزمنية التي كان ينزل فيها الوحي بالتدرج في الأحكام والإشراف على تنفيذها من قبل الرسول ﷺ وصحابته

(١) راجع تقريرنا إياها في كتاب (مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية): ١١٩-١٢٦.

الكرام رضي الله عنهم أجمعين.

وأيضًا لا يتصور عاقل أن تتسع نصوص القرآن لتفصيل الحكم الشرعي في كل مسألة جزئية تحدث لكل إنسان في أي عصر وبيئة، فإن ذلك كان يتطلب- لو صح هذا الافتراض- أن تأتي نصوص القرآن في حجم لا نستطيع تصور ضخامته، فضلًا عن أن تتسع قدراتنا البشرية المحدودة لمدارسته والعلم به واستيعابه ثم تطبيقه، فضلًا عما في ذلك أيضًا لو تحقق فرضًا من تعطيل لمهمة الرسول ﷺ المبين عن رب العباد وحيه للعباد، فقد قال جل شأنه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [محمد: ٣٣]، وقد ذكرت قبل قليل قول العلامة ابن القيم تعقيبًا على الآية الثانية حيث قال: «فأمر الله بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلامًا بأن طاعة الرسول تجب استقلالًا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقًا سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه».

وخطورة هذه الدعوة، أي عدم اعتبار السنة مصدرًا تشريعيًا في أنها تجعل الباب مفتوحًا أمام هؤلاء لتفسير القرآن بالطريقة التي تحلو لهم بما في ذلك من خطأ محض وتحريف عمد، يقول الشاطبي: إن الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم، خارجين عن السنة، إذ عولوا على ما بنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء، فطرحوا أحكام السنة، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله، ولكن الحق تبارك وتعالى قد تحدى هؤلاء وأمثالهم بحفظه القرآن من أدنى تحريف أو تبديل، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقيض كذلك للسنة من يقوم على حفظها وحمايتها من العواصف العاتية التي تعرضت لها على مر العصور، فلم ينجح هؤلاء وأولئك في مهمتهم كلها أو بعضها، إذ قابل المسلمون دعوتهم بالإنكار الشديد والرفض المطلق، بل إنهم أفادوا السنة

كثيرًا في الوقت الذي أرادوا هدمها، حيث وجدت السنة من العلماء الغيورين على الإسلام -أمثال الإمام الشافعي رضي الله عنه- من يخوض معركة لا هوادة فيها مع هؤلاء، وناقشهم بطريقته العلمية المنطقية الفريدة في قوة الحِجاج العقلي، والتي لا يملك الخصم أمامها إلا التسليم والإذعان، إذا أراد أن يكون منصفًا باحثًا عن الحقيقة، غير متهم الغرض والدين، وكان كتاب (جماع العلم) من كتاب الأم أو طبعته المستقلة التي حققها الأستاذ أحمد شاكر وعاء أو مسرحًا لهذه المناظرات والمساجلات، ولا يتسع المقام لعرض الحجج التي ساقها هؤلاء الرافضون للسنة، ومناقشة الشافعي لهم فثمة كتب كثيرة عرضت هذه القضية بالتفصيل[1].

وحسبي أن أشير إلى مجمل ما احتج به هؤلاء المنكرون الاحتجاج بالسنة واعتبارها مصدرًا تشريعيًا، وأعتقد أن هذه الإشارة وإن كانت مختصرة، ففيها الإفادة إلى مجمل ما أثاره هؤلاء المنكرون حجية السنة، ولا يعتبرونها مصدرًا تشريعيًا، وهذه الشُبه ترجع أساسًا إلى زعمهم أن القرآن لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وأن السنة لو كانت تشريعًا عامًا كالكتاب لأمر الرسول ﷺ بتدوينها، لكنها لم تدون في بداية الدعوة الإسلامية، بل لقد وُجدت بعض الأخبار فيها نهي صريح عن التدوين، وقالوا: إن دلالة هذه الأخبار التي تنهى عن التدوين أن السنة ليست من قبيل التشريع العام الملزم للمسلمين في جميع الأزمنة والحوادث والأشخاص، خاصة وأن هذه الأخبار صادرة عن الرسول ﷺ وهو إمام المسلمين، يقدر مصلحتهم، ويدرك من أمورهم ما تحدده الظروف وتمليه الأحوال، وأضافوا

(١) راجع في ذلك على سبيل المثال: كتاب جامع العلم من كتاب الأم ٧/ ٢٥٠، والإحكام لابن حزم ٢/ ٧٦- ٨٢، والموافقات ٤/ ٤٠١ وما بعدها، ومحاضرات في مصادر الفقه الإسلامي الكتاب والسنة: للشيخ أبي زهرة ص١١٧ وما بعدها، والشافعي له ص٢٠٨ وما بعدها، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص١٥٣ وما بعدها.

يقولون: إن السنة قد وردت ورودًا ظنيًا؛ لأنها نُقلت عن طريق الرواة الذين يخطئون وينسون ويكذبون، وكيف نسوي بين القرآن الكريم الذي ورد ورودًا قطعيًا والسنة التي وردت ورودًا ظنيًا، ثم إن القرآن نزل بلسان عربي مبين، يفهمه من عرف العربية، وتفقه فيها، فلا حاجة إلى السنة كي تبينه، وحسبي أيضًا أن أقرر أن هؤلاء المنكرين للسنة يمكن تقسيمهم إلى طوائف ثلاث، كل طائفة تختلف عن غيرها في الموقف الذي اتخذته من السنة.

الأولى: طائفة أنكرت السنة جملةً وتفصيلًا، ورفضت أن تكون أصلًا من أصول التشريع الإسلامي.

الثانية: طائفة تنكر من السنة ما يزيد عما في القرآن، ولا يقبلون منها إلا ما كان بيانًا للقرآن فقط تخصيصًا أو توضيحًا أو تقييدًا.

الثالثة: طائفة أنكرت نوعًا من أنواع السنة، من حيث السند، وهو خبر الآحاد، مهما كانت درجة الراوي من العدالة والضبط والإتقان.

ويضيف الحافظ ابن حزم إلى هذه الطوائف طائفة رابعة، لم تنكر السنة صراحة، ولا أحد أقسامها، وإنما ذكرت أحاديث في بعضها إبطال شرائع الإسلام، وفي بعضها نسبة الكذب إلى رسول الله ﷺ وإباحة الكذب عليه، ثم يسرد عددًا من هذه الأخبار الموضوعة من وجهة نظره في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)(١)، ويرفض أن تكون قد صدرت عن الرسول عليه الصلاة والسلام؛ لأن رواتها كما يقول منهم المجهول، منهم المتهم بالزندقة والكذب على رسول الله ﷺ، بعضها مرسل، ثم إن فيها إبطالًا للشرائع، وفيها نسبة الكذب إلى رسول الله ﷺ، فقد حكت عنه أنه قال: «لم أقله فأنا قلت»، فكيف يقول ما لم يقل؟ هل يستجيز هذا إلا

(١) انظر: ٢/ ٧٦- ٨٢.

كذاب زنديق كافر أحمق، كما هي نص عبارته[(١)].

هذا ويُسأل قائل هذا القول الفاسد، وهو سؤال يتوجه أيضًا في رأيي إلى من أنكروا الاحتجاج بالسنة بطوائفهم الثلاث في أي قرآن وُجد أن الظهر أربع ركعات، وأن المغرب ثلاث ركعات، وأن الركوع على صفة كذا، وبيان ما يجتنب في الصوم، وبيان كيفية زكاة الذهب والفضة والغنم والإبل والبقر، ومقدار الأعداد المأخوذة منها الزكاة؟

وإنما في القرآن جمل لو تركنا وإياها لم ندر كيف نعمل فيها، وإنما المرجوع إليه في كل ذلك النقل عن النبي ﷺ، ويعجبني في هذا السياق قول الفقيه الحافظ العلامة ابن حزم رضي الله عنه: «ولو أن امرأ قال لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافرًا بإجماع الأمة، ولكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل وأخرى عند الفجر؛ لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة، ولا حد للأكثر في ذلك، وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال».

وأما من تعلق بحديث التقسيم فقال: ما كان في القرآن أخذناه، وما لم يكن في القرآن ما لا يوافقه ولا ما يخالفه أخذناه، وما كان خلافًا للقرآن تركناه، فيقال لهم: ليس في الحديث الذي صح شيء يخالف القرآن، فإن عد الزيادة خلافًا، لزمه أن يقطع في فلس من الذهب؛ لأن القرآن جاء بعموم القطع، وللزمه أن يحل العذرة؛ لأن في نص القرآن: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾ [الأنعام:١٤٥] والعذرة ليست شيئًا مما ذكر، ولزمه أيضًا أن يُحل الجمع بين العمة

---

(١) انظر تعليقي على هذا الكلام في كتابي مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية ص ١٢٣، ١٢٤ والمصادر التي اعتمدت عليها.

وبنت أخيها؛ لأن القرآن نص على المحرمات، ثم قال ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، ويروي ابن حزم قول ابن مسرة: الحديث ثلاثة أقسام: حديث يوافق لما في القرآن، فالأخذ به فرض، وحديث زائد على ما في القرآن، فهو مضاف إلى ما في القرآن، والأخذ به فرض، وحديث مخالف لما في القرآن، فهو مطرح(١).

ثم يقول: لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلًا، وكل خبر شريعة فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملته، وإما مستثنى منه، مبين لجملته، ولا سبيل إلى وجه ثالث، فليس القرآن حاكمًا على السنة من حيث إنه لكي يقبل الحديث يعرض على الكتاب، كما كان يتجه بعض الفقهاء، وليست السنة كذلك حاكمة على الكتاب، من حيث إنها الطريق إلى معرفته كما قال بعض كتاب الفقه من الشافعية والحنابلة، بل إنهما قسمان للوحي المحمدي، وكلاهما يتمم الآخر، وهما متحدان لا ينفصلان(٢).

وسوف نزيد الأمر وضوحًا عندما نتحدث إن شاء الله عن مكانة السنة من القرآن أو العلاقة بينهما.

وعلى أية حال لقد استقر رأي جمهور المسلمين قبل الشافعي وبعده على أن السنة هي مصدر التشريع الإسلامي الثاني بعد القرآن الكريم، بل إن من العلماء من يرى أنهما في مرتبة واحدة، وكلاهما وحي تجب طاعته، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق كما قلنا من جهة التعبد بالتلاوة والنظم والإعجاز، هذا ما أجمعت عليه الأدلة المتظافرة من القرآن والسنة والإجماع.

أما أدلة رافضي الاحتجاج بالسنة بطوائفهم الثلاث فهي لا تثبت أمام الحقائق

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام: (٢/ ٨٠، ٨١).

(٢) راجع: الإحكام ٢/ ٨٠- ٨١، والموافقات ٤/ ٣٩٦ وما بعدها، وابن حزم لأبي زهرة: ص٣٩٨.

التي لا ينكرها إلا من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]، وبقيت السنة النبوية المطهرة كنزًا من كنوز الوحي الإلهي، لا يضيرها قول شرذمة ممن يحاولون النيل منها، وإنكار حجيتها، ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧]، وإذا كان الخير ينتج أحيانًا من الشر فإن هذا يصدق إلى حد كبير على رد الفعل لدى جمهور المسلمين إزاء الرافضين الاحتجاج بالسنة، فقد ظهر نوع من الدراسة ليس له مثيل على الإطلاق في غير الثقافة الإسلامية، وأعني بها علوم الحديث ومصطلحه والتي من أهمها: الجرح والتعديل، ومختلف الحديث، وعلل الحديث، وناسخ الحديث ومنسوخه، ولم تدع هذه العلوم وغيرها شيئًا يتصل من قريب أو بعيد بالسنة، سواء من حيث إسنادها أو رواتها، وسواء من حيث متنها أو مضمونها إلا وقدمت بحوثًا مستفيضة فيه، في استقصاء منقطع النظير بحيث وثقت نصوص السنة ووصلت على وجه العموم، وبقيت بالتالي كما كانت أيام رسول الله ﷺ المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، والنبع الصافي لمن أراد الاستدلال على حكم شرعي أو استنباط حكم شرعي من نصوص القرآن والسنة.

أما هؤلاء الخارجون على جماعة المسلمين برفض السنة كلها أو بعضها وبوضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ فقد ذهبوا في لجة التاريخ، وبقيت كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى(١).

---

(١) انظر مثلًا: ضحى الإسلام ٢/ ١٢٩- ١٣٣، والسنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ص٢١٩- ٢٤٨.

# المبحث الثالث

## أقسام السنة من حيث المتن والرواية أو الإسناد

في هذا المبحث بيان تفصيلي لأقسام السنة، حيث قسمها العلماء باعتبارين:

الأول: باعتبار المتن، أي نص الحديث وهي عندهم في مقام التشريع ثلاثة: قول وفعل وتقرير، وسنحرص في هذا المبحث على ذكر أمثلة لها جميعًا مع بعض التفصيل في أفعاله ﷺ لكثرة ما تثيره من جدل حول طبيعة هذه الأفعال، وإلى أي مدى تكون تشريعًا بمقتضى رسالته ﷺ أو بشريته عليه الصلاة والسلام.

والثاني: باعتبار الرواية أو الإسناد، وهي عند الجمهور من المحدثين والفقهاء والأصوليين قسمان: السنة المتواترة والسنة الآحادية، ويضع الأحناف أو الحنفية بينهما قسمًا ثالثًا يسمونه: السنة المشهورة أو المستفيضة وهي في درجة وسط بين المتواتر والآحاد[1].

---

(١) مصادر هذا المبحث هي ذاتها المصادر التي مرت معنا، مضافًا إليها ما سنرجع إليه في بعض المسائل ذات الصلة بأقسام السنة والعمل بها مطلقًا أو بشروط معينة عند هذا المذهب أو ذاك.

## التقسيم الأول: من حيث المتن

يشمل هذا القسم كل ما صحت نسبته إلى رسول الله ﷺ من غير القرآن قولًا أو فعلًا أو تقريرًا، وكان ذا صبغة تشريعية، بحيث يستنبط منه حكم شرعي، وهذه الأقسام الثلاثة القول والفعل والتقرير هي التي تعتبر حجة في التشريع الإسلامي عند الجمهور على مراتبها في الاحتجاج، فإن كانت تدل على الوجوب كان الفعل واجبًا، وإن كانت تدل على الندب كان الفعل مندوبًا، وإن كانت للإباحة فكذلك، وهكذا.

هذا إن كانت السنة بأنواعها الثلاثة، من حيث المتن أو المحتوى ذات طابع تشريعي، فأما القول فلأنه ﷺ ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وللعديد من الآيات والأحاديث الآمرة بطاعة الرسول عليه السلام في كل ما صدر عنه من قبيل التشريع الإسلامي، وقد أوردنا في العنصر السابق، حجية السنة، جانبًا من هذه الآيات والأحاديث، وأما الفعل فلأن الله عز وجل يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ويقول: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وأما التقرير فلأنه عليه الصلاة والسلام لا يقر أحدًا على خطأ، ومن ادعى أنه علم منكرًا، ولم ينكره فقد كفر؛ لأنه جحد أن يكون عليه السلام بلغ كما أمر، ووصفه بغير ما وصفه به ربه تعالى، وكذبه في قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: «اللهم هل بلغت»، فقال الناس جميعًا: نعم، فقال: «اللهم اشهد»(١).

أما في غير أمور التشريع فقد اختلف الفقهاء والأصوليون في ذلك، فمنهم من

(١) رواه البخاري في الحج، باب: الخطبة أيام منى، رقم (١٧٤١)، ومسلم في القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم (١٦٧٩).

قال: الاتباع في ذلك لازم من باب الاقتداء، ومنهم من قال: بل غير لازم، وهي موقوفة على دليلها، وقد نبه عليه الصلاة والسلام أصحابه إلى التفرقة بين أمور التشريع وأمور الحياة العادية في قوله أو فعله، فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»[(١)].

ومن جهة أخرى نرى بعض الفقهاء يتفقون مع جمهور المسلمين في التقسيم الثلاثي للسنة من حيث المتن أو المضمون، ولكن لهم رأيهم الخاص في كل قسم، فلا يدل على الفرض أو الواجب من هذه الأقسام عندهم إلا أقواله عليه الصلاة والسلام، ما لم يقم دليل على خروجها من باب الوجوب إلى باب الندب أو سائر وجوه الأوامر، وكذلك النهي، وأما أفعاله عليه الصلاة والسلام فليس منها شيء واجب، وإنما ندبنا إلى التأسي به عليه الصلاة والسلام، إلا ما كان من أفعاله بيانًا لأمر أو تنفيذًا لحكم، فهي حينئذ فرض، وأما النوع الثالث، وهو التقرير فحكمه الإباحة.

هذا ابن حزم مثلًا لا يرى حجة واضحة بينة إلا أقوال الرسول ﷺ فهي التي نعرف بها الشرائع؛ لأنه عليه السلام مأمور بالتبليغ عن ربه عز وجل، والتبليغ -كما يرى هو- يكون بالقول، وأما الفعل فيكون لنا أسوة، والأسوة ليست واجبة، وإنما مستحسنة، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] فهي للإباحة كما يقول ابن حزم؛ لأن لفظ الإيجاب علينا، لا لنا، ولو كانت الأسوة واجبة، لكان النص لقد كان عليكم، فالوجوب يكون على المؤمنين ولا يعبر عنه بأنه لهم.

---

(١) هذا الحديث رواه الجماعة من طريق أم سلمة رضي الله عنها، انظر: نيل الأوطار: للشوكاني: ٨/ ٥٣٣.

وأيضًا لو كانت الأفعال على الوجوب كما قال بعض الفقهاء لكان ذلك تكليفًا لما يطاق من وجهين ضروريين أحدهما: أنه كان يلزمنا أن نضع أيدينا حيث وضع عليه السلام يده، وأن نضع أرجلنا حيث وضع عليه السلام رجله، وأن نمشي حيث مشى، وهذا كله خروج عن المعقول، والثاني: أن أكثر هذه الأشياء التي تصرف عليه السلام بأفعاله فيها قد فنيت فكنا بذلك مكلفين ما لا نطيق[١].

بيد أن ابن حزم يفرق بين نوعين من أفعاله ﷺ ذلك أن هناك أفعالًا تأمر بشيء أو تنهى عن شيء، أو كان تنفيذًا لأمر من القرآن أو السنة مثل قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وقوله: «خذوا عني مناسككم»، فإن الفعل في هذه الحالة قائم مقام القول فيكون دالًا على الوجوب بهذه القرينة، أما الأفعال المجردة من كل ما سبق فهي التي تدل على الإباحة فقط عند ابن حزم، وهي كذلك موضع خلاف بين الفقهاء[٢].

هذا وقد حرر الآمدي محل النزاع الواقع بين العلماء حول أفعال النبي ﷺ وناقش أدلة القائلين بأنها على الوجوب، والقائلين بأنها للإباحة، وكذلك الواقفية، أي القائلين بأن الأفعال موقوفة على دليلها[٣].

**وخلاصة ما أطمئن إليه بخصوص أفعاله ﷺ أجمله في أمرين:**

الأول: نوع صدر عنه بمقتضى بشريته كالأكل والشرب والقيام والقعود

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ٤/ ٥٥- ٥٦، وأيضا ٢/ ٧، والاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث ص١٧- ١٨.

(٢) انظر في أفعال النبي ﷺ: الإحكام لابن حزم ٤/ ٥٠- ٥٦، وإرشاد الفحول ص٣٥- ٣٨.

(٣) تجد ذلك في كتابه الإحكام ١/ ٤٧ وما بعدها، وأيضا في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبدالشكور مطبوع على هامش المستصفى للغزالي ٢/ ١٨٠ وما بعدها.

ونحوه، ولا نزاع في كونه على الإباحة.

الثاني: نوع صدر عنه بمقتضى رسالته، وهذا النوع ينقسم ثلاثة أقسام:

١) ما ثبت بالدليل كونه من خواصه التي لا يشاركه فيها غيره كاختصاصه بإباحة الوصال في الصوم، والزيادة في النكاح على أربعة، وإباحة التزوج بغير مهر وهو التزوج بلفظ الهبة، إلى غير ذلك من خصائصه، فمثل هذا القسم لا تكون الأمة فيه مثله، لكونه من خواصه عليه الصلاة والسلام بدلالة النصوص.

٢) ما عرف كونه بيانًا لنا فهو دليل شرعي من غير خلاف، ويكون حكمه كحكم ما بينه؛ لأن البيان تابع للمبين في الوجوب والندب والإباحة، ويعرف كونه بيانًا، إما بدليل صريح، كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وإما بقرائن الأحوال كما إذا ورد اللفظ مجملًا أو عامًا أو مطلقًا، ثم فعل ﷺ عند الحاجة إليه فعلًا صالحًا للبيان فإنه يكون بيانًا حتى لا يكون مؤخرًا للبيان عن وقت الحاجة إليه، مثل كيفية قطع يد السارق وكيفية التيمم وما أشبه ذلك.

٣) ما عدا القسمين السابقين وهو الأفعال المجردة التي لم يقترن بها ما يدل على أنها من خواصه ﷺ أو على أنها للبيان لا نفيًا ولا إثباتًا، مثل هذا القسم إن ظهر فيه قصد القُربة أو عرفت صفته الشرعية بالإضافة إلى الرسول ﷺ فعلينا التأسي به؛ لأنه محمول على الوجوب في حقه، وكذلك في حقنا، وكان الصحابة رضوان الله عليهم على التأسي به ﷺ يفعلون مثل ما يفعل مما ورد من هذا القبيل، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقبل الحجر الأسود، ويقول: «اللهم إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك»[1]، فإن لم يظهر فيه

---

(١) رواه البخاري في الحج، باب ما ذكر في الحجر الأسود، رقم (١٥٩٧)، ومسلم في الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف، رقم (١٢٧٠).

قصد القربة أو لم تعلم صفته الشرعية كأن كان من جنس القرب كصلاة ركعتين من غير مواظبة عليهما، فهو مندوب، وإن لم يكن من جنس القرب كالبيع والشراء وغيرهما من أنواع المعاملات فهو مباح)[1].

---

(١) يمكنك أن تراجع في هذه الفقرة: الإحكام للآمدي ١/ ٢٤٧- ٢٤٩، وأصول التشريع الإسلامي ص٥٦-٥٧ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٢٨-١٢٩.

## التقسيم الثاني للسنة: من حيث روايتها أو إسنادها

تنقسم السنة على الجملة من هذه الناحية إلى سنة متواترة وغير متواترة، والأخيرة يقسمها الحنفية إلى سنة مشهورة أو مستفيضة وآحادية، والمشهورة أو المستفيضة هي التي فقدت شرط التواتر في مبدأ التلقي عن رسول الله ﷺ، ثم تواترت طبقاتها بعد ذلك، والفرق بين السنة المتواترة والمشهورة أن الأولى كل حلقاتها جمع التواتر من مبدأ التلقي حتى وصولها إلينا، أما المشهورة فالحلقة الأولى ليست جمعًا من جموع التواتر، وسائر الحلقات جمع تواتر، وانعدام التواتر في الحلقة الأولى هو الذي جعل الجمهور يقسمون السنة إلى متواترة وآحاد، غير أن أخبار الآحاد تسمى بعدة أسماء تبعًا لعدد رواتها مثل الغريب والعزيز والمشهور [١].

إذن الجمهور يقسمون السنة قسمين: متواترة وآحادية، بما فيها من شهرة واستفاضة، ذلك أن أخبار الآحاد ليست على درجة واحدة، فمنها ما يستفيض ويشتهر بين العلماء، وتتلقاه الأمة بالقبول، ومنها ما هو دون ذلك، فالحنفية يقسمون السنة من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام: متواترة، مشهورة أو مستفيضة، آحادية، أما جمهور الأصوليين والفقهاء والمحدثين فيقسمونها قسمين هما المتواترة والآحادية.

والخبر المتواتر في اصطلاح الأصوليين: ما نقله جمع لا يُتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أماكنهم عن قوم مثلهم حتى يتصل برسول الله ﷺ، وهو مفيد للعلم ويجب العمل به.

والتواتر في السنة العملية كثير جدًا، كنقل عدد الركعات في الصلاة ومقادير الزكاة ومناسك الحج ونحو ذلك.

أما في السنة القولية فهو قليل جدًا، قيل: إنه لم يتجاوز العشرة أحاديث المتفق

---

(١) انظر هذه الألفاظ أو المصطلحات في أي كتاب من كتب علوم الحديث ومصطلحه.

عليها، حتى لقد قال ابن حبان والحارث: إنه معدوم، وقال ابن الصلاح: يعي طلبه، أي يتعب أو يعجز، فلم يُهتدَ إليه، وقال النووي: هو قليل، لا يكاد يوجد(١).

ومهما يكن من أمر اتفاق علماء الأصول والمحدثين على عدد الأحاديث المتواترة في السنة القولية، فإن التواتر فيه ينقسم إلى قسمين:

فأنه إما أن يكون تواترًا لفظيًا ومعنويًا مثل أحاديث المسح على الخفين ونزول القرآن على سبعة أحرف ونحو هذا.

وإما أن يكون معْنويًا فقط، مثل أحاديث الشفاعة والرؤية وما أشبه ذلك.

وفي كتابنا مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية(٢) طائفة أخرى من هذه الأخبار المتواترة بقسميها وتعقيبات لبعض أهل العلم عليها.

أما القسم الثاني: وهو خبر الآحاد، فهو في اصطلاح الأصوليين: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر، الذي لم يتفقوا على عدد يكون حدًا له، وإنما هو الذي تنقله الكافة أو الجمع الذي يؤمن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، أو هو ما عدا التواتر، وهذا التعريف يشمل أيضًا المشهور أو المستفيض عند الحنفية كما أشرت في مقدمة التقسيم الثاني للسنة(٣).

ويعرفه ابن حزم مثلًا بأنه ما نقله الواحد عن الواحد، ويقرر أنه إذا اتصل

---

(١) على أية حال يمكنك أن تراجع في هذا التعريف وفي هذه التقسيمات على سبيل المثال: كنز الوصول المعروف بأصول فخر الإسلام البزدوي على هامش كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠ وما بعدها، وأصول الفقه للخضري ص٢٦٧.

(٢) انظر: ص١٣٤ - ١٣٧.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي ٢/ ٤٩، أصول التشريع الإسلامي ص٥١، أصول مذهب الإمام أحمد ص٢٤٤.

براوية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضًا[١]؛ لأنه يعتقد سلامة الشريعة في نقلها من أن يدخل نقلها وهم أو تعمد كذب، والله عز وجل قد ضمن حفظ الشريعة وبيانها مما ليس منها، ولذا بالغ في تقدير رواة أحاديث الآحاد، وانتهى إلى أن خبر الواحد العدل عن مثله حتى يصل إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به يوجب العلم أو الاعتقاد والعمل به، ويستدل على هذا بعدة أدلة نلخص أهمها فيما يلي[٢]:

١) أن رسول الله ﷺ بعث رسولًا إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف، وقد ألزم النبي ﷺ كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع دينه.

٢) أن رسول الله ﷺ بعث معاذًا إلى جهة من اليمن، وأبا موسى إلى جهة أخرى، وأبا بكر مقيمًا للناس حجهم، وأبا عبيدة إلى نجران، وعليًا قاضيًا إلى اليمن، كما بعث غيرهم إلى جهات أخرى، وكل من هؤلاء مضى إلى جهة ما معلمًا لهم دينهم والقرآن، ومفتيًا لهم في أحكام دينهم وقاضيًا فيما وقع بينهم، وهم مأمورون بقبول ما يخبرونهم به عن نبيهم ﷺ.

٣) أن جميع الصحابة أولهم عن آخرهم قد اتفقوا دون خلاف من أحد منهم ولا من أحد من التابعين الذين كانوا في عصرهم، على أن كل أحد منهم كان إذا نزلت به النازلة سأل الصاحب عما أوجبه النبي ﷺ عن الله تعالى في الدين في هذه القصة، ولا خلاف في أن كل صاحب وكل تابع سأله مستفت عن نازلة في الدين فإنه لم يقل له قط لا يجوز لك أن تعمل بما أخبرتك به عن رسول الله ﷺ حتى يخبرك

---

(١) راجع: الإحكام: ١/ ١٠٨، ١١٩، ١٢٤

(٢) وهي مفصلة في المصدر السابق: ١/ ١٠٩، ١١٨، ١٣٨

بذلك الكواف.

٤) أن كل عدد محصور فالتواطؤ جائز عليهم وممكن منهم، ولا خلاف بين كل ذي علم بشيء من أخبار الدنيا مؤمنهم وكافرهم أن النبي ﷺ كان بالمدينة، وأصحابه مشغولون في المعاش وتعذر القوت عليهم لجهد العيش بالحجاز، وأنه عليه السلام كان يفتي بالفتيا ويحكم بالحكم بحضرة من حضره من أصحابه فقط، وأن الحجة إنما قامت على سائر من لم يحضره عليه السلام بنقل من حضره، وهم واحد واثنان، وفي الجملة عدد لا يمتنع من مثلهم التواطؤ عند خصومنا، فإذا جميع الشرائع إلا الأقل منها راجعة إلى هذه الصفة من النقد.

٥) خبر الله تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال له رجل: {إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك}، فصدقه وخرج فارًا، وتصديقه المرأة في قولها: {إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا}، فمضى معها وصدقها، وهكذا فإن خبر الواحد الثقة العدل إذا اتصل السند برسول الله ﷺ موجب العلم والعمل معًا، وإن بعض الفقهاء أو بعض المذاهب الفقهية يضعون شروطًا لقبول خبر الواحد والعمل به، منها ما ينسب إلى المالكية من أنهم يشترطون عدم مخالفته لعمل أهل المدينة؛ لأنه بمثابة الإجماع أو السنة المتواترة، ومنها ما قيل: إن الحنفية يشترطون فيه أن لا يخالف ما هو أقوى منه كالنصوص القطعية الثبوت في القرآن والسنة، وأن لا يكون مما تعم به البلوى وأن لا يخالف الراوي روايته، بل إن ابن حزم، وهو من أنصار السنة والمتشددين في التمسك بظواهر النصوص يضع لقبول خبر الواحد وجعله موجبًا للعلم والعمل عدة شروط أو ضوابط: مجملها: أن يكون الراوي عدلًا، وأن يكون متفقهًا، وأن يكون حافظًا وضابطًا لما يرويه، وأن يكون ثقة معروفًا بالصدق، وأن تتحقق الشروط السابقة في كل طبقة من طبقات الإسناد، وأخيرًا أن يتصل السند دائمًا حتى يصل إلى رسول الله ﷺ، ويركز على الشرطين الأول والثاني لا سيما حين الأداء أو

الندارة كما ورد في عباراته، ولا يرى الجرح في نقلة الأخبار إلا في أحد أربعة أوجه لا خامس لها، منها: الإقدام على كبيرة وعلى ما يعتقد المرء حرامًا، وإن كان مخطئًا، والمجاهرة بالصغائر إلى آخر ما قال.

# المبحث الرابع

## علاقة السنة بالقرآن الكريم

نبين في هذا المبحث: السنة المؤكِّدة للقرآن، والمفسرة لمجمله أو المبينة لمحكمه، ثم المخصصة لعمومه، والمقيدة لمطلقه، وكذلك السنة التي اشتملت على أحكام جديدة لم ترد في الكتاب حتى تؤكده أو تبينه أو تخصصه أو تقيده[١]. وكل ذلك وفق ما يلي:

من الفقهاء من قسم نصوص القرآن والسنة من حيث البيان بأنواعه المختلفة، من تفسير أو تخصيص أو تأكيد أو نسخ أو غير ذلك إلى سبعة أقسام:

١) قسم بيّن بذاته؛ أي أنه لا يحتاج إلى ما يبينه من قرآن أو سنة، وهذا القسم كثير جدًا في القرآن الكريم، فبعض القصص القرآنية واضحة بينة بحوادثها وغيرها، وتقرأ القطعة من القرآن فتجد في ألفاظها من الشفوف والملاسة والإحكام والخلو من كل غريب عن الغرض ما يتسابق به مغزاها إلى نفسك دون كد خاطر ولا استعادة حديث كأنك لا تسمع كلامًا ولغات بل ترى صورًا وحقائق ماثلة[٢].

(١) مصادر هذا المبحث جميع الكتب السابقة، مثل: الرسالة للشافعي: ص٩١، والموافقات للشاطبي: ٣/ ٣٣٠، ٤/ ٣٩٦ وما بعدهما، والإحكام: لابن حزم: ١/ ١١٧، ٤/ ١٤٩ وما بعدهما، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٣٧٦ وما بعدها، وأصول التشريع الإسلامي: ص٤٥-٥٠، بالإضافة إلى بعض كتب التفسير التي قد نلجأ إليها في تفسير بعض آي الذكر الحكيم.

(٢) كان هذا من كلام الدكتور محمد عبد الله دراز في وصف القصص القرآني، وهذا النص تجده في كتابه القيم: النبأ العظيم: ص١١٧ الطبعة الثانية ١٩٧٠م.

٢) بيان بالقرآن للقرآن، وهو ما ذكر مجملًا في موضع، وكان بيانه في موضع آخر من القرآن الكريم، فمثلًا الطلاق ذكر مجملًا في بعض آي القرآن، كقوله تعالى: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة:٢٣٦]، وقد فسرت بعض ذلك الإجمال سورة الطلاق، حيث بينت وقت الطلاق وبعض أحكامه من عدة وسكنى ونفقة، وفسرت بعضه آيات أخرى في سورة البقرة، وذكرت ما يكون عند كل طلقة وأخرى، بل إنها أشارت إشارات واضحة إلى طريقة إيقاعه وعدده وبعض أحكامه أيضًا، وهكذا.

٣) بيان بالحديث للقرآن، ونعني بالحديث الأمر والفعل والإقرار والإشارة، فكل ذلك يكون بيانًا للقرآن، ويكون القرآن بيانًا له، فأما البيان بالأمر أي القول أو الفعل أو الإقرار، فالأمثلة كثيرة، وقد مضى قدر لا بأس به من ذلك كله، وأما بالإشارة فمثل حديث كعب بن مالك مع أبي حدرد إذ أشار إليه النبي ﷺ بيده أن ضع النصف؛ أي نصف الدين الذي كان له(١).

وهذا القسم كثير أيضًا كسابقه، وذلك لأن القرآن قد جاء بالأصول العامة للأحكام الشرعية دون التعرض إلى التفاصيل أو الجزئيات في كثير من أحكامه، أو دون التعرض لتفصيلها والتفريع عليها، وكان ذلك مهمة السنة التي كانت تطبيقًا عمليًا لما جاء به القرآن، تطبيقًا اتخذ مظاهر مختلفة، فحينًا يكون قولًا، وحينًا يكون فعلًا، وحينًا يكون تقريرًا منه ﷺ لتصرف صحابي أو قوله(٢).

هذا وقد درج كثير من الباحثين قديمًا وحديثًا على تقسيم السنة بالإضافة إلى القرآن إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) راجع في ذلك: الإحكام لابن حزم ١/ ٨١- ٨٣.

(٢) يمكنك أن تراجع في ذلك أيضًا: الموافقات ٣/ ٢٧٤ وما بعدها.

ما كان مطابقًا أو مؤكدًا لما في القرآن.

وما كان بيانًا لما ورد في القرآن أو تفسيرًا له؛ وذلك بتفصيل مجمله أو توضيح مبهمه أو تخصيص عامه أو تقييد مطلقه.

وما كان مشتملًا على حكم جديد أو زائد عما في القرآن(١).

والواقع أن القسمين الأول والثاني يضمهما معنى واحد، هو موافقتهما لما في القرآن، سواء بالتأكيد له أو ببيانه، أما ما زاد من السنة على ما في القرآن فهذا قسم ثان، وكل هذا سأتناوله بالشرح والدليل بعد قليل، لكني هنا قصدت الإشارة إلى تقسيم السنة من حيث علاقتها بالقرآن الكريم على العموم، ومن وجهة بعض الفقهاء، وهي وجهة عقلية، أو لنقل قسمة عقلية إذا اعتبرنا تأكيد السنة للقرآن أو مطابقتها له شكلًا من البيان، بل إن من الفقهاء من يرى أن السنة لا تأتي إلا بما له أصل من الكتاب(٢).

أعود فأقول: إن السنة بخصوص علاقتها بالقرآن تنقسم قسمين، كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء؛ لأنها إما أن تأتي بما في نص القرآن كالأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة وتحريم قتل النفس المعصومة وقول الزور وغير ذلك، وإما أن تأتي بحكم زائد على ما في القرآن، وهذا القسم يشمل عندهم السنة المبينة لأحكام القرآن كتفصيل المجمل وتخصيص العام وتوضيح المبهم وتقييد المطلق، فكل ذلك زائد حكم على ما في القرآن، وهذا واضح من قول ابن حزم مثلًا: «كل خبر روي عن رسول الله ﷺ روايةً صحيحةً مسندةً، فإنه ولا بد زائد حكم على ما في القرآن أو

(١) راجع في ذلك: الرسالة للشافعي: ص ٩١، وإعلام الموقعين ٢/ ٢٣٢، والموافقات في أول الجزء الرابع، وكذلك أصول التشريع الإسلامي: ص٤٥ وما بعدها.

(٢) وقد أشار إلى هذا أيضا الشاطبي في كتابه الموافقات ٤/ ٤٠٦، كما أشار إليه الشيخ علي حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي: ص٤٨-٤٩.

أتى بها في نص القرآن، لا بد من أحد الوجهين فيه، والزائد حكمًا على ما في القرآن ينقسم قسمين: إما جاء بها لم يذكر في القرآن كغسل الرجلين في الوضوء وكرجم المحصن، وكتخصيص ظاهر القرآن كعدد ما لا يحرم من الرضاع أقل منه، فهذا أيضًا زائد حكم على ما في القرآن، ومثله ما بين مجمل القرآن كصفة الصلاة وصفة الزكاة وسائر ما جاءت به السنن، فهو زائد حكم على ما في القرآن»(١).

٤- بيان بالإجماع للقرآن: فقد خص بالإجماع الذكور والبهائم والمشركة مثلًا بالحظر من جملة المباح في النكاح بملك اليمين في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣].

٥ - بيان بالقرآن للحديث: من ذلك ما رواه مسلم من أن رسول الله ﷺ قال: «أما بعد، ألا أيها الناس، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله، فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله عز وجل واستمسكوا به، ثم قال: وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي»(٢).

فقد فسر كثير من العلماء أهل بيت النبي ﷺ في هذا الحديث في أنهم بنو هاشم، ولكن ابن حزم وغيره ممن يرى أن التقليد باطل يفسرونها بغير ذلك، بدلالة قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاَةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا * وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ١١٧- ١١٨.

(٢) رواه مسلم في فضائل الصحابة، من فضائل علي بن أبي طالب، رقم (٢٤٠٨).

بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٢-٣٣-٣٤] فقد بينت هذه الآيات أن أهل بيته عليه السلام هن نساؤه فقط، أم بنو هاشم فإنهم آل محمد وذوو القربى بنص القرآن والسنة.

ومن ذلك أيضًا أن رسول الله ﷺ أجمل قوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..» إلى آخر الحديث[١]، ثم فسر الله سبحانه وتعالى ذلك وبينه بقوله في سورة براءة أي التوبة ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥][٢].

٦) بيان بالحديث للحديث، والأمثلة على ذلك كثيرة، فثمة أحاديث في وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك من أحكام العبادات والمعاملات جاءت مجملة أو عامة في بعضها، وبينتها السنة بالقول أو الفعل أو التقرير في البعض الآخر، كما فعل ﷺ في الصلاة، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وكما فعل في الزكاة، حيث بين مواردها ومقاديرها، ومتى تجب، وممن تؤخذ، وإلى من تصرف، وهكذا.

٧) بيان بالإجماع المنقول للحديث، وهذا كثير أيضًا، فقد نقل أصحاب رسول الله ﷺ كثيرًا من آياته ومعجزاته التي ظهرت يوم الخندق وفي تبوك وفي غيرهما، كما أنهم رضي الله عنهم نقلوا كثيرًا من أحكام الصلاة والزكاة والصيام ومناسك الحج والنكاح وما يتعلق به والبيوع والمواريث ونحو ذلك، كما بينوا ما تحتاج منها إلى بيان؛ لأنهم كانوا أكثر حرصًا على تبليغ رسالته ﷺ، وهم يسمعونه يقول: «نضر الله

---

(١) رواه البخاري في الإيمان، باب { فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم } ، رقم (٢٥)، ومسلم في الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم (٢٠- ٢١).

(٢) انظر: الإحكام ١/ ٨٢- ٨٣، والحديث المذكور في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.

عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها»، ويقول: «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم، إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم» والقولان وردا في رواية واحدة من طريق عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

وقد مرّ بنا من قبلُ أن كلمة (يغل) بفتح الياء وضم الغين، أو بفتح الياء وكسر الغين، أو بضم الياء وكسر الغين، لها معانٍ لا تخرج عن معنى الحقد والخيانة، وقلت: إن قوله ﷺ: «لا يَغِل» لا يحقد، ولو قرئت «لا يُغِل» أو: «لا يَغُل» فهو بمعنى لا يخون، فكأن قلب المسلم في ظل هذه الخلال الثلاثة لا يعرف الحقد ولا الخيانة ولا الشر بأي صورة، أيضًا يقول لهم عليه السلام ولمن يأتي بعدهم: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»، وقد ذكرت لكم هذه الأحاديث وغيرها في الاستدلال بالسنة على حجية السنة، ومن جهة أخرى يحذرهم الله عز وجل ورسوله الكريم ﷺ من كتمان العلم، فيقول المولى عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]، ويقول عليه الصلاة والسلام: «من سئل عن علم يعلمه فكتمه، ألجم يوم القيامة بلجام من نار»(١).

والأحاديث في هذا الباب كثيرة، ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء، هذا والبيان يشمل البيان الابتدائي والبيان للنصوص الواردة كما يقول الشاطبي(٢).

خلاصة علاقة السنة بالقرآن: لا ننس أن السنة هي الأصل الثاني من التشريع الإسلامي، وأن من الفقهاء من يجعلها والقرآن في مرتبة واحدة، من حيث وجوب

(١) الحديث رواه أبو داود في سننه: كتاب العلم، باب: كراهة منع العلم. وابن ماجة في مقدمة سننه: باب من سئل عن علم فكتمه، وهو في شرح السنة: للبغوي: ص٢٩٦.

(٢) راجع: الموافقات: ٣/ ٢٧٦.

العمل بالنص الوارد في كل منهما، وحيث إننا مأمورون بطاعة رسول الله ﷺ ومكلفون بما روي عنه من قول أو فعل أو تقرير في مقام التشريع سواء كان بيانًا لما في القرآن أو كان سنة مباشرة منه ﷺ مؤكدة له، أو مشتملة على أحكام جديدة، ومهما يكن الأمر فإن ما ورد في السنة بالإضافة إلى ما ورد في القرآن يكون على إحدى الصور الآتية:

١ـ سنة مؤكدة حكمًا جاء به القرآن الكريم، كالأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وفعل الخيرات، وكذلك الدالة على حرمة الشرك وشهادة الزور وقتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق وعقوق الوالدين، ونحو هذا من الكبائر وسائر المحظورات.

٢ـ سنة مفصلة مجمل القرآن أو مفسرة مبهمه، ومن ذلك أن الله تعالى أمر بالصلاة في الكتاب، من غير بيان مواقيتها وكيفيتها وأحكامها الأخرى، فبينت السنة العملية ذلك، وقال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، كما تكفلت السنة القولية ببيان الأحكام المتصلة بشروط صحتها ومبطلاتها وما يباح فيها، وورد الحج أيضًا في القرآن مجملًا، أي من غير بيان مناسكه وشروطه ومحظوراته، فبينت السنة ذلك، وقال الرسول ﷺ: «خذوا عني مناسككم»، وهكذا كانت الزكاة، حيث بينت السنة على من تجب الزكاة، ونصابها والمقدار الواجب إخراجه فيها بشروطها، كذلك لما سمع الصحابة قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك عليهم، وقالوا: وأينا لم يظلم نفسه، فقال النبي ﷺ: «إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]» (١).

(١) راجع في هذه القصة: تفسير الماوردي ١/ ٥٤٠، تفسير ابن كثير ٢/ ١٥٢ - ١٥٣.

٣ـ سنة مخصصة عموم القرآن، ووددت لو أنكم تلاحظون النص القرآني مع نص السنة لتروا العلاقة بين الاثنين، ففي القرآن الكريم ورد في الإرث على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾

[النساء: ١١] إلى آخر آيات المواريث، فكان هذا الحكم عامًا في كل أصل مورث و في كل فرع وارث فقصرت السنة الأصل المورث على غير الأنبياء، بقوله ﷺ: «نحن- معاشر الأنبياء- لا نورث ما تركناه صدقة».

وقد ذكرت أن القرآن الكريم ورد فيه الحكم عامًا في كل أصل مورث وفي كل فرع وارث، وأن السنة قصرت الأصل المورث على غير الأنبياء، كما أنها قصرت الولد الوارث على غير القاتل، لقوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئا»[(١)]، أو قوله: «ليس لقاتل ميراث»، ومن تخصيص العام أيضًا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فقد خصص بقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[(٢)]، وبتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وكذلك ورد النهي عن تحريم الميتة والدم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ إلى آخر الآية [المائدة: ٣] فهو حكم عام في كل ميتة ودم، لكن السنة خصصته بقوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال»[(٣)].

(١) رواه الترمذي في الفرائض، باب: ما جاء في إبطال ميراث القاتل، رقم (٢١٠٩)، وابن ماجة في الفرائض، باب: ميراث القاتل، رقم (٢٧٣٥).

(٢) رواه الترمذي في الرضاع، باب: ما جاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، رقم (١١٤٦)، والنسائي في النكاح، باب: تحريم بنت الأخ من الرضاعة، رقم (٣٣٠٦).

(٣) رواه أحمد ٢/ ٩٧، وابن ماجة في الأطعمة، باب: الكبد والطحال، رقم (٣٣١٤).

٤ـ سنة مقيدة مطلق القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن قطع اليد لم يقيد في القرآن بموضع خاص، فقيدته السنة بأن يكون من الرسغ، كلمة اليد تطلق في الأصل من المنكب أو من مفصل الكتف إلى أطراف الأصابع كما في المعجم الوسيط وغيره، فالسنة قيدت هذا الإطلاق، وجعلت القطع في موضع خاص، وهو من الرسغ، ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، الذي يوجب الطواف مطلقًا، ولكن السنة قيدته بالطهارة في حديث: «إنما الطواف صلاة، فإذا طفتم فأقلوا الكلام»، وفي رواية ابن عباس رضي الله عنهما: «إلا أن الله تعالى أحل فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير»(١).

ومثل قوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصي بها﴾ أو ﴿يوصى بها﴾ أو ﴿يوصين بها﴾ أو ﴿توصون بها أو دين﴾ حيث وردت الوصية في القرآن مطلقة، فقيدتها السنة بعدم الزيادة على الثلث، فقال النبي ﷺ: «الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»(٢).

٥ـ سنة مشتملة على حكم جديد لم يرد في الكتاب حتى تؤكده أو تبينه أو تخصصه أو تقيده، وإنما هو من عنده ﷺ، وهذا يفسر أمر الله تعالى بطاعة رسوله مع الأمر بطاعته في كثير من الآيات، كما أنه ﷺ أقر معاذًا على الرجوع إلى السنة إذا لم يجد في الكتاب حكمًا فيما يريد من قضاء، وذمَّ من يترك سنته، ويتمسك بالكتاب وحده، وقال فيما روى المقدام بن معد يكرب: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه..»

(١) رواه الترمذي وأحمد وصححه الحاكم.

(٢) رواه البخاري في الوصايا، باب: أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس، رقم (٢٧٤٢)، وفي مواضع أخرى، ومسلم في الوصية، باب: الوصية بالثلث، رقم (١٦٢٨)، وغيرهما.

إلى آخر الحديث وما في هذا المعنى، ولقد جاءت السنة بأشياء لا تحصى كثرة كما عبر الشاطبي(١)، وقال: إن في السنة أشياءَ لا تحصى كثرة، لم ينص عليها في القرآن، كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع والعقل أي الدية، وألا يقتل مسلم بكافر.

والرسول ﷺ لا يأتي في هذا الباب بما يناقض القرآن؛ لأنه أعرف الخلق بما يبلغ عن ربه، وأخبرهم بمقاصد الشريعة لعناية الله تعالى به وعصمته له من الزيغ، وتوفيقه إلى الحق وتسديده إلى الصواب دائمًا، وقيل: إن السنة لا تأتي دائمًا إلا بما له أصل في الكتاب، فإذا كانت مفصلة لمجمله أو مقيدة لمطلقه أو مخصصة لعامه فهي موضحة للمراد منه، وإذا جاءت بغير ذلك فالمقصود منها إما إلحاق فرع بأصله الذي خفي إلحاقه به، فمثلًا تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب تحريم الجمع بين الأختين، بدلالة ما ورد في الحديث: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» وإما إلحاقه بأحد أصلين واضحين يتجاذبانه، فالله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، فمن الأشياء ما اتضح أصله، ومنها ما اشتبه كالحمر الأهلية وذي الناب والمخلب، فنصت السنة على ما يرفع الشبهة، ويرجح أحد الجانبين المشتبهين بالنهي عن أكل الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير، وإباحة أكل الضب والأرنب وما شابهها(٢).

وهكذا فإن السنة لا تأتي- في نظر هؤلاء- بحكم إلا وله أصل يرجع إليه(٣).

(١) انظر: الموافقات: ٤/ ٣٩٦- ٤٠٦.

(٢) وهناك أمثلة أخرى لهذا الإلحاق في الموافقات ٤/ ٤١٤، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٣٨٨- ٣٩٢.

(٣) يمكنك أن تراجع في منزلة السنة من القرآن: الرسالة ص٩١، والموافقات ٣/ ٣٣٠، ٤/ ٣٩٦، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٣٧٦ وما بعدها.

والذي يبدو لي أن الخلاف بين الفريقين يشبه الخلاف اللفظي أو هو كذلك بالفعل؛ لأن كلًا منهما يعترف بوجود أحكام في السنة لم تثبت في القرآن، ولكن أحدهما لا يسمي ذلك استقلالًا، والآخر يسميه، والنتيجة واحدة.

# المبحث الخامس

## السياسة الشرعية في السنة النبوية

نبين هنا السياسة الشرعية في السنة النبوية وكيف أنها مصدر لا غنى عنه في كل فروع السياسة الشرعية، ومن ثم ينبغي للباحثين في السياسة الشرعية والنظم الإسلامية أن يرجعوا إلى السيرة النبوية، وبخاصة في حقبة المدينة المنورة، فهي حافلة بأحكام السلم والحرب والسياسة والحكم وغير ذلك، وسوف يتأكد القارئ الكريم من هذه الحقيقة من خلال طائفة لا بأس بها من شواهد السياسة الشرعية في السنة النبوية أسوقها مختتمًا بها الكلام عن المصدر الثاني الشرعي للسياسة الشرعية (السنة النبوية) (١).

وقد يقول قائل: ما لنا في السياسة الشرعية وتلك التفصيلات السابقة في حجية السنة وأقسامها مثلًا، والجواب ببساطة شديدة أن الحفاظ على أصول الدين أو أصول تشريعه والدفاع عنها ومحاسبة الخارجين عليها والتحذير من شبهاتهم، كل ذلك من واجبات المسلمين حكامًا ومحكومين، كل على قدر وسعه، وفي الحدود المتاحة له شرعًا، وعمومًا فيكفينا أن نشير هنا إلى ا رف من تأثير السنة في السياسة الشرعية مع بعض الشواهد التي تؤكد بها لا يدع مجالًا لريب أن كثيرًا من أحكام

---

(١) من المصادر التي يمكن الرجوع إليها في هذا المبحث بالإضافة إلى بعض المراجع السابقة: كتاب زاد المعاد لابن القيم ٣/ ١٤٣، والطرق الحكمية له أيضًا: في مواضع متفرقة، ثم نظام الحكم في الإسلام للدكتور النبهان ص٣١٧- ٣١٨، والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي ص٣٤، ٦٢ ومصادرهما.

السياسة الشرعية مستمدة نصًا أو دلالة من السنة بالإضافة إلى القرآن الكريم، فقد سبق أن قررنا أن الرد إلى الكتاب والسنة في تأصيل الأحكام من المسلمات، بل هو من مستلزمات الإيمان التي اتفق على وجوبها أهل الإسلام سنيهم وبدعيهم، هذان المصدران ظاهران، وما سواهما من الأدلة متفرعة عنهما.

وهنا أذكر بعض ما قرره الدكتور محمد فاروق النبهان[١]؛ حيث قال: من الأمور المتفق عليها أن السنة تعتبر مصدرًا رئيسيًا من مصادر التشريع، سواء أكان هذا التشريع تشريعًا عاديًا أو دستوريًا، لا فرق في نظر الشريعة بين حكم وحكم؛ لأن الأحكام أو القواعد القانونية بغض النظر عن موضوعها لا تعتبر ملزمة إلا أن تكون مستمدة من مصدر تشريعي معترف به، وقد بينا أن القرآن هو المصدر الأول، ولا يُلجأ إلى غيره إذا كان الحكم موجودًا فيه، إلا من باب البيان والتوضيح، والسنة كما ذكرنا هي المصدر التشريعي الثاني، ولم يخالف في ذلك أحد ما عدا فئة قليلة ظهرت في القرن الثاني الهجري، وشككت في إمكانية الاعتماد على السنة، غير أن هذه الفئة قد اختفت فيما بعد أمام الأدلة الدامغة التي وُجِهت بها.

وإذا اتضح لنا أن السنة مصدر تشريعي ملزم، فعندئذ لا بد لنا من إثبات نصوصها عن طريق القطع أو ما يشبهه، وهذا ما دفع العلماء في القرن الثاني والثالث إلى دراسة السنة وتنقيتها مما اختلط بها من الأحاديث الموضوعة عن طريق وضع علم مصطلح الحديث الذي يشتمل على ضوابط دقيقة لمعرفة مدى صحة الحديث، ثم قسموا السنة الصحيحة التي توفرت لها صفات القبول بحسب عدد الرواة إلى متواترة ومشهورة وآحاد، ولم يختلف العلماء في وجوب الأخذ بالسنة المتواترة أو

(١) في كتابه القيم: نظام الحكم في الإسلام، والذي كان مقررًا على طلاب كليتي الحقوق والشريعة بجامعة الكويت منذ نحو عشرين عامًا، تحت عنوان: السنة مصدر من مصادر التشريع السياسي والدستوري ص٣١٧-٣١٨.

المشهورة؛ لأنها تفيد العلم اليقيني أو ما يقاربه، أما سنة الآحاد فقد اختلفوا فيها؛ لأنها تفيد الظن لا العلم. وجمهور العلماء ما عدا المعتزلة والخوارج أوجبوا العمل بسنة الآحاد في جميع مجالات التشريع، ولم يفرق أحد منهم بين أنواع التشريع؛ لأن الأحكام تأخذ مركزًا واحدًا من حيث الأهمية يعني في مقام التشريع والتزام أوامره ونواهيه.

ونضيف إلى ما تقدم أن هذا المصدر النبوي من أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته يوقفنا على النموذج الأمثل للدولة الإسلامية، بدءًا بالطريقة الشرعية الموصولة إلى قيامها وتأسيسها على دعائم قوية، وتنظيم شئون مجتمعها، وعلاقة حاكمها بمحكوميها، وعلاقتها أيضًا بالدول الأخرى في السلم والحرب، فهذه الأمور وغيرها لا يمكن أن نعلمها أو نتعلمها إلا من خلال هذا المصدر الأصيل، بل لا يمكن فهم القرآن فهمًا صحيحًا وتطبيقه تطبيقًا سليمًا إلا بدراسة السنة المطهرة، فالسنة كما ذكرنا أكثر من مرة مثل القرآن في التشريع وإفادة الأحكام، بل إن القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن كما قال بعض السلف، وذلك لأنها شارحة للقرآن مبينة له، بتكليف الله تعالى لرسوله ﷺ؛ ففسرت مجمله، وقيدت مطلقه، وخصصت عمومه، بل جاءت بأحكام من الكثرة بمكان ليس لها في القرآن من ذكر ولا بيان، وينبغي للباحثين في السياسة الشرعية والنظم الإسلامية أن يستفيدوا من السيرة النبوية،وبخاصة في المدينة المنورة، فهي حافلة بأحكام السلم والحرب والسياسة والحكم وغير ذلك، حتى قال العلامة ابن القيم: «وأخذ الأحكام المتعلقة بالحرب ومصالح الإسلام وأهله وأمور السياسات الشرعية من سيرة الرسول ﷺ ومغازيه أولى من أخذها من آراء الرجال»[(١)].

---

(١) انظر: زاد المعاد ٣/ ١٤٣، والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي ص٣٤.

## شواهد السياسة الشرعية من السنة النبوية:

أما عن شواهد السياسة الشرعية من السنة النبوية، فالأمثلة التطبيقية لها في مجالاتها المختلفة أكثر من أن تحصى، وسنكتفي بالإشارة إلى بعضها مع تعليقات خفيفة على كل منها ما أمكن:

مثال: استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنه النبي ﷺ في قتل رأس المنافقين عبد الله بن أبي، فقال له النبي ﷺ: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»، ففي الحديث دلالة على منع قتل المنافقين في ابتداء الإسلام؛ لأن مصلحة تأليف قلوبهم أعظم من مصلحة قتلهم(١).

مثال آخر: روى الشيخان من طريق عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال لها: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشًا استقصرت بناءه، وجعلت له خلفًا»، قال: قال أبو معاوية: حدثنا هشام: خلفًا يعني بابًا(٢)، والشاهد في الحديث أن تأسيس البيت على أساس قواعد إبراهيم عليه السلام أمر مطلوب، لكنْ تركه النبي ﷺ خوفًا من مفسدة أعظم من مصلحته، وهذا من السياسة الشرعية(٣).

مثال ثالث: قال ﷺ في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «والذي نفسي بيده لقد

---

(١) والحديث رواه الشيخان وغيرهما، وهو عند البخاري: في كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: { سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ } [المنافقون: ٦]. وفي صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا.

(٢) وللحديث روايات أخرى في الصحيحين بألفاظ متقاربة في كتاب الحج من صحيح البخاري، باب: فضل مكة وبينانها، ومن كتاب الحج أيضًا من صحيح مسلم، باب نقض الكعبة وبناؤها.

(٣) انظر كتاب السياسة الشرعية لفهد الرشيدي ص٦٢ والمصادر التي اعتمد عليها.

همت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلًا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقًا سمينًا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء»(١).

والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، وعلى أية حال فأنا أحيل القارئ من قبيل تتمة الفائدة على أي باب من أبواب الفقه الإسلامي الذي يدخل صراحة أو ضمنًا في أبواب السياسة الشرعية أو إحدى مسائلها، ويكون دليل المشروعية فيه أو فيها هو السنة النبوية، بل إن مطالعة فقط كتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي مثلًا توقف القارئ على عشرات الأحاديث الواردة في الإمامة والولايات المختلفة، ونحو ذلك أيضًا في كتاب (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) لشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث جلُّ ما ورد فيه من أدلة شرعية هي من السنة النبوية، سواء من القسم الأول المتعلق باختيار الولاة ومعرفة الأصلح، أو بالأموال وأصنافها ووجوه صرفها، والظلم الواقع من الولاة والرعية، أو كان من القسم الثاني الخاص بالحدود والحقوق حتى في القسم الأخير منه والذي تكلم فيه الشيخ عن الأموال والمشاورة ووجوب اتخاذ الإمارة، فكل ذلك كان مستنده الأعظم سنة رسول الله ﷺ، وعلى الطريق نفسه سار صاحب الشيخ وتلميذه ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) الذي وضعه للجواب عن سؤال من أحد إخوانه كما قال في مقدمته أن الحاكم أو الوالي يحكم بالفراسة أو القرائن التي يظهر له فيها الحق والاستدلال بالأمارات، ولا يقف مع مجرد ظواهر البينات والأحوال حتى إنه ربما يتهدد أحد المدعين إذا ظهر له منه أنه مبطل، وربما سأله عن أشياء تدله على صورة

(١) رواه أيضا الشيخان، واللفظ هنا للبخاري في الأذان، باب: وجوب صلاة الجماعة، رقم (٦٤٤)، وله روايات أخرى فيهما، وهو من السياسة الشرعية من جوانب عدة، ولي الأمر والمحتسب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة الواجبة ونحو هذا.

الحال، فهل ذلك صواب أم خطأ؟

يقول الشيخ: «فهذه مسألة كبيرة عظيمة النفع جليلة القدر، إن أهملها الحاكم أو الوالي أضاع حقًا كثيرًا، وأقام باطلًا كبيرًا، وإن توسع وجعل معوّله عليها دون الأوضاع الشرعية، وقع في أنواع من الظلم والفساد»(١).

والكتاب وإن كان في أصول القضاء الشرعي وتحقيق طرقه التي تلائم سياسة الأمم بالعدل وحالة العمران في كل زمان كما ذكر محقق الكتاب فقد حاول ابن القيم أن يجمع الأحكام الشرعية الواردة في نحو مائة وخمسين فصلًا في القضاء مؤيدة بكلام خاتم النبيين محمد ﷺ وما أُثر عن الخلفاء الراشدين من بعده، ثم الأئمة الكرام وغيره من فقهاء الصحابة والتابعين ومن الحكام والولاة وغير هؤلاء وهؤلاء، وإن نظرة متأنية في عناوين فصول الكتاب المذكور وما يتفرع عنها من مباحث وطرائف لتطلع القارئ على الكم الهائل من مسائل القضاء الشرعي ونوادره، وأعتقد أن في هذه الإشارات إلى بعض كتب السياسة الشرعية وما حوته من دلائل السنة النبوية تغنينا عن نقل المزيد من تلك الشواهد النبوية هنا.

* * *

(١) اقرأ مقدمة الطرق الحكمية لابن القيم: ص٩ طبعة دار إحياء العلوم – بيروت.

# الفصل الثالث

## المصدر الثالث: الإجماع

وهو أحد مصادر السياسة الشرعية الكبيرة أو الرئيسة، والمصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي أو السياسة الشرعية. ويمكن أن نطلق عليه: الاجتهاد الجماعي. ولقد تمت دراسة هذا الفصل من خلال مبحثين:

المبحث الأول: تعريف الإجماع وحقيقته وحجيته وإمكانية تحققه.

المبحث الثاني: إلى أي مدى يمكن اعتباره مصدرًا من مصادر القواعد الدستورية في النظام السياسي الإسلامي؟

# المبحث الأول

## تعريف الإجماع وحقيقته وحجيته وإمكانية تحققه

في هذا المبحث نعرف الإجماع في اللغة، وعند الأصوليين، وحجيته، وإمكانية تحققه، ثم نخلص إلى ما نراه بخصوص دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعي وقدرته على ضبط قواعد النظام السياسي في الإسلام، وأتصور أن دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعي لا يقل أهمية في باب السياسة الشرعية عن المصدرين الكبيرين العظيمين أعني القرآن والسنة، وقد رأينا في المحور - أو المبحث - الرابع من عناصر السنة النبوية والسياسة الشرعية أنواعًا من البيان بالإجماع لكل من القرآن والسنة، كما سنبين بعد قليل أن للإجماع مستندًا شرعيًا من نصوص القرآن والسنة عند القائلين بإمكانية تحققه ووقوعه؛ ومن ثم فإني أرى ضرورة الاهتمام بدليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعي على أي مستوى وبأي صورة وتحت أي مسمى: مجلس أمة مثلًا أو مجلس شورى أو مجلس النخبة أو مجلس الخبراء والعلماء أو مجلس أهل الحل والعقد ونحو هذا، المهم أن تكون هناك إمكانية الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص والدعوة لاجتماعهم في أي وقت لبحث المستجدات في شئون الحكم، سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى العلاقات الخارجية، مع إعطائهم الضمانات الكافية لحرية اتخاذ القرارات المناسبة والموضوعية، بعيدًا عن أية ضغوط من أي نوع ترغيبًا أو ترهيبًا.. أقول:

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين: أحدهما العزم والتصميم على الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، أي اعزموا عليه، وقوله ﷺ: «لا

صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل»، أي لا صيام لمن لم يعزم عليه من الليل فينويه قبل الفجر، ويؤكد هذا المعنى ما رُوي عن ابن عمر عن أبيه عن حفصة رضي الله عنهم أجمعين أنها قالت: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له»(١).

وروى مالك عن الزهري أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: «لا يصوم إلا من أجمع الصيام قبل الفجر»(٢).

المعنى الثاني اللغوي لمصطلح الإجماع: هو الاتفاق على شيء، يقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه.

**أما الإجماع في اصطلاح الأصوليين فهو: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور:**

ومن الأصوليين من قيده بأمور الدين، يقول الإمام الغزالي: «نعني به: اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية» (٣).

وقد أورد الآمدي هذا التعريف ثم اعترض عليه بثلاثة اعتراضات، مجملها: أنه يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة. وأنه يلزمه أو مقتضاه أنه لو خلا عصر من أهل الحل والعقد، وكان كل ما فيه عاميًا، واتفقوا على أمر ديني أن يكون إجماعًا شرعيًا، وليس كذلك. ويلزم من تقييده للإجماع على أمر من الأمور الدينية ألا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية وليس كذلك. ثم يقول: «والحق

(١) هذا الحديث – والذي قبله – في سنن أبي داود وفي سنن الترمذي: كتاب الصوم، باب (لا صيام لمن لم يعزم من الليل) فيهما.

(٢) انظر في هذا مثلا: المحلى ٦/ ١٦١، والإحكام للآمدي ١/ ٢٨٠ والحديث رواه مالك في الصيام، باب: من أجمع الصيام قبل الفجر، رقم (٦٣٧)، ورواه أيضا النسائي في الصيام، باب: ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، رقم (٢٣٤١، ٢٣٤٣).

(٣) المستصفى ١/ ١٧٣.

من ذلك أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»[(١)].

ومن الفقهاء والأصوليين من عرف الإجماع بأنه اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم. وقيل: هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور.

وهناك زيادات أخرى يذكرها بعضهم في تعريف الإجماع حسب قوله بشرط معين، كالذي يشترط انقراض عصر المجتهدين، والذي يشترط بلوغ المتفقين حد التواتر، والذي يشترط أن يكون المجتهدون من عترة الرسول ﷺ[(٢)].

وهناك وجهة أخرى لحقيقة الإجماع يمثلها الشافعي وابن حزم، وحبذا لو أشرنا إليهما، فهي تمثل وجهة نظر كثير من الفقهاء غيرهما.

يقول ابن حزم: «الإجماع في اللغة هو ما اتفق عليه اثنان فصاعدا، وهو حينئذ مضاف إلى من أجمع عليه»[(٣)] هذا الذي يطلق عليه عند الأصوليين اسم الجمع المضاف، ومعناه: أن يذكر فيه اللفظ منسوبًا إلى فريق خاص، كما يقال: إجماع أهل المدينة، إجماع الصحابة، إجماع الشيخين، إجماع عترة الرسول ﷺ وهكذا.

وأما الإجماع الذي تقوم عليه الحجة في الشريعة، فهو كما يقول: ما تُيقن أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم ﷺ، ليس الإجماع في الدين شيئًا غير هذا، وأما ما لم يكن إجماعًا في الشريعة فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم أو سكت بعضهم ولو واحد منهم عن الكلام فيه، فالإجماع المفترض علينا اتباعه والذي تقوم

(١) الإحكام للآمدي ١/ ٢٨١-٢٨٢.

(٢) هذه التعريفات تجدها في المصدر السابق، وإرشاد الفحول: ص١٧١، أو موسوعة الفقه الإسلامي ١/ ٥١ – ٥٦ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٤٤.

(٣) الإحكام: ١/ ٤٧.

به الحجة الشرعية في مفهوم ابن حزم هو ما تيقن أن أصحاب رسول الله ﷺ عرفوه وقالوا به ولم يخالف منهم أحد، كتيقننا أنهم كلهم رضي الله عنهم صلوا معه عليه الصلاة والسلام الصلوات الخمس كما هي بعدد ركوعها وسجودها، أو علموا أنه صلاها مع الناس كذلك، وأنهم صاموا معه أو علموا أنه صام مع الناس رمضان في الحضر، وكذلك سائر الشرائع التي تيقنت مثل هذا اليقين، والتي من لم يقر بها لم يكن من المؤمنين، وهذا ما لا يختلف أحد في أنه إجماع، وهم كانوا حينئذ جميع المؤمنين، لا مؤمن في الأرض غيرهم، ومن ادعى أن غير هذا إجماع، كُلف البرهان على ما يدعي، ولا سبيل إليه، أما ما صح فيه خلاف من واحد منهم، أو لم يتيقن أن كل واحد منهم رضي الله عنهم عرفه ودان به فليس إجماعًا؛ لأن من ادعى الإجماع ههنا فقد كذب، وقفا ما لا علم له به، والله تعالى يقول: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦] (١).

وعلى ذلك يكون الإجماع - في حقيقته - هو فيما نقلته الأمة كلها عصرًا بعد عصر من أول الإسلام إلى انقضاء العالم ومجيء يوم القيامة، كالإيمان، وأصل الصلوات المفروضة وعدد ركعاتها والزكاة ونصابها والصيام ووقته والحج ووقته وأركانه وغير ذلك مما علم من الدين بالضرورة، هذا ما يدل عليه أو ما يفيده كلام ابن حزم في معنى الإجماع.

وقال الشافعي في باب إبطال الاستحسان: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه إلا لما لا تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع وتحريم الخمر وما أشبه هذا» (٢).

(١) وراجع: المحلى: ١/ ٥٤، ٩/ ٤، ١١/ ٣٥٧.

(٢) هذا الكلام عن الشافعي تجده في الرسالة ص٥٣٤، وأيضًا في كتاب الشافعي لأبي زهرة: ص٢٥١-٢٥٤.

فهو كما ترى يضيق دائرة الإجماع، بل يكاد يجعل إثباته بالمفهوم الذي يكاد يطبق عليه الأصوليون والفقهاء متعذرًا. ويقول أيضًا في كتاب (جماع العلم) موضحًا حقيقة الإجماع عنده، وبعبارة أكثر تحديدًا، وذلك من خلال إجابته على من سأله هل من إجماع؟ يقول: «نعم- بحمد الله- كثير في جملة الفرائض التي ليس بوسع أحد أن يجهلها، فذلك الإجماع هو الذي لو قُلْتَ أجمع الناس لم تجد حولك أحدًا يعرف شيئًا يقول لك: ليس هذا بإجماع». ويقول في كتاب اختلاف الحديث: «إنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض، ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حينًا من الزمان» (١).

فالإجماع الذي يقرره الشافعي هو -كما يفهم من كلامه السابق - الذي لم يجد فيه مخالفًا، أو هو: ما كان في جملة الفرائض التي يعد علمها من العلم الضروري في هذه الشريعة الشريفة، والأصول دون غيرها.

وإذا كان الشافعي وابن حزم يتفقان في هذا المقام- مقام تحقيق الإجماع في كل ما علم من الدين بالضرورة، والذي يكفر من قال أو فعل بخلاف هذا المعلوم من الدين بالضرورة- فإنهما يتفقان كذلك في أن أقل الجمع ثلاثة، وأن كل حكم اختلف فيه أو سكت بعضهم عن الكلام فيه، ولو واحد منهم فهو (الإجماع السكوتي) الذي قال به أكثر أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل وبعض أصحاب الشافعي، كل هذا لا يعد إجماعًا عندهما. وأيضًا فإن كلًا منهما يرفض اعتبار عمل أهل المدينة -كما يقول المالكية- حجة أو مصدرًا تشريعيًا ملزمًا واجب الإتباع، وإنما هما ينسبان إلى

(١) هذا كلامه في كتابه (اختلاف الحديث) وهو على هامش الجزء السابع من كتاب الأم: ص١٤٧، وتجد هذا النص أيضًا في كتاب الأم ١/ ١٣٥، وآخره (إلا حديثًا من الزمان)، والمعنيان متقاربان.

كلٍ قوله وعمله، ولا ينسبان إلى ساكت قول قائل أو عمل عامل. ولعل من الواضح أن الإجماع السكوتي هو أن يقول بعض المجتهدين أو واحد من أولي الأمر قولًا أو يعمل عملًا وينتشر ذلك القول أو العمل فيسكت الباقون ولا ينكره منكر، مع القدرة على الإنكار، وبعد مضي فترة للتأمل فيه[١].

واعلم أن الشافعي يقول: «ولا ينسب لساكت قول قائل ولا عمل عامل، إنما ينسب إلى كلٍ قوله وعمله، في هذا ما يدل على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه» [٢].

صحيح أن بعض الفقهاء أكثر من الاستدلال بالإجماع السكوتي لكن لا يخفى سقوط أو ضعف مثل ذلك الاستدلال على الأحكام؛ لأن سكوتهم قد يكون عن عدم إطلاع على القول المذكور أو لتوقف في الحكم أو لقصد التروي ومزيد من الدراسة والبحث أو لكون القائل إمامًا واجب الطاعة، ويخشى مخالفه أن ينسب إلى المشاقة والخروج عليه، أو حتى لكونه شيخًا أو أستاذًا له يمنعه الحياء أن يصرح بمخالفته أو لغير ذلك من الأغراض كخوف المخالف على نفسه إذا صرح بالمخالفة، وبخاصة في الأحكام المتعلقة بالسياسة العامة[٣].

فالشافعي وابن حزم متفقان في حقيقة الإجماع، وأنهما حصراه في كل ما علم من الدين بالضرورة، ومع ذلك فهما يختلفان في أمرين[٤]:

الأول: في المقصد، فابن حزم يحصر الإجماع في إجماع الصحابة رضوان الله

---

(١) يمكنك أن تراجع في هذه المسألة: الإحكام للآمدي ٣/ ٣٦١- ٣٦٥، وموسوعة الفقه الإسلامي: ٣/ ٥٦، ٧٨- ٨١ والموسوعة الفقهية الكويتية: ٢/ ٤٩-٥٠.

(٢) الأم ١/ ١٣٤.

(٣) يمكنك أن تراجع في هذا الصدد: كتاب الواضح في أصول الفقه للأشقر ص١٢٧.

(٤) وراجع: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٤٧.

عليهم؛ لأنهم جميع المؤمنين، وأما الشافعي فإنه لم يحصر أصل فكرة الإجماع، وإنما حصر بالاستقراء وقائع الإجماع في المعلوم من الدين بالضرورة، وبقيت فكرة الإجماع قائمة بجواز أن يقع في غير عصره ما لم يره في عصره، فقد يجتمع علماء عصر على أمر فيكون إجماعهم حجة، والذي يوضح ذلك ما نقرره في الأمر الثاني، وهو أن الشافعي يعتبر الإجماع في ذاته حجة في غير موضع النص من كتاب أو سنة، أي فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، بحيث لا يكون نص أو أثر عن رسول الله ﷺ على خلاف ما اجتمع عليه، وحيث لا نعلم له مخالفًا، فالإجماع عنده يأتي في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة، ولو آحادية، من حيث مصادره التشريعية، أما إذا كان الإجماع على نص فإن النص يكون هو الحجة لا الإجماع، وحين نأتي إلى ابن حزم فإنا نجده يقرر أن الإجماع لا يكون إلا عن نص من القرآن أو السنة، ذلك أن أحكام الدين كلها كما هو نص عبارته لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما، إما وحي مثبت في المصحف، وهو القرآن، وإما وحي غير مثبت في المصحف، وهو بيان رسول الله ﷺ، قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم ٣-٤].

ثم ينقسم كلُّ ذلك إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها، إما شيء نقلته الأمة كلها عصرًا بعد عصر، كالإيمان والصلوات والصيام ونحو ذلك، وليس من هذا القسم شيء لم يجمع عليه، وإما شيء نقل نقلَ تواتر كافة عن كافة من عندنا كذلك إلى رسول الله ﷺ ككثير من السنن، وقد يجمع على بعض ذلك، وقد يختلف فيه كصلاة النبي ﷺ قاعدًا بجميع الحاضرين من أصحابه، وكدفعه خيبر إلى يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر، ويخرجهم منها إذا شاء، وغير ذلك كثير، وإما شيء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلّغًا إلى رسول الله ﷺ، فمنه ما أجمع على القول به، ومنه ما اختلف

فيه، فهذا هو معنى الإجماع، الذي لا إجماع في الديانة غيره ألبتة(١).

لقد أردت بهذا القول أن أحرر ما نسب إلى الإمام الشافعي والإمام ابن حزم ومن وافقهما، فيما يتعلق بحقيقة الإجماع، قبل أن أنتقل إلى الفكرة الثانية المتعلقة بسند الإجماع، أو الأصل الذي ينعقد عليه الإجماع وحجيته، ولاسيما أن المذاهب الإسلامية كلها قد اتفقت على أن الإجماع لا بد له من مستند، سواء علمناه أم جهلناه، فإن علمناه كان ذلك زيادة في الاطمئنان وتوسعًا في العلم، وإن جهلناه مع حصول الإجماع منهم وجب علينا أن نحسن الظن بهم، وأن نعتقد أن إجماعهم لا يكون إلا حقًا ضرورة استحالة الخطأ عليهم، وأنهم لم يجمعوا إلا وعندهم مستند من قبيل الشارع؛ لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال في إثبات الأحكام، فوجب أن يكون عن مستند، ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى إحداثَ دليل بعد النبي ﷺ، وهو باطل، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به.

وإن كان هناك من الفقهاء من ذهب إلى إمكانية الإجماع من غير مستند، وحجتهم في ذلك أن الإجماع حجة، ولو افتقر في جعله حجة إلى دليل لكان هذا الدليل هو الحجة في إثبات الحكم المجمع عليه، ولم يكن في إثبات كون الإجماع حجة فائدة، واستدلوا كذلك بوقوعه - أي الإجماع - من غير دليل كإجماعهم على أجرة الحلاق وأخذ الخراج ونحوه(٢).

على أن القائلين بوجوب أن يكون الإجماع عن مستند؛ أي أنه لا ينعقد أصلًا إن لم يكن له مستند، اختلفوا في جواز انعقاده إذا كان مستنده الاجتهاد أو القياس

(١) هذا كلامه في الإحكام ٤/ ١٤٢، وإن شئت راجع له (الفِصل في الأهواء والملل والنحل): ٢/ ٨١ - ٨٣.

(٢) اقرأ طرفًا من هذه الأدلة والرد عليها في الإحكام للآمدي ٣/ ٣٧٤- ٣٧٨، وراجع أيضًا: موسوعة الفقه الإسلامي ٣/ ١٠٠- ١٠١ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٤٨.

فجوزه الأكثرون كما يقول الآمدي، لكن اختلفوا في وقوعه نفيًا وإثباتًا، والمثبتون له اختلفوا في كونه حجة، تحرم مخالفته أو لا تحرم، وقد أطلق عليه بعضهم الاجتهاد الجماعي في مقابلة الاجتهاد الفردي، وأبرز أنواعه القياس، ومثلوا له باتفاق الصحابة على إمامة أبي بكر رضي الله عنهم، حتى قال بعضهم: رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟ ومثل اتفاقهم على قتال مانعي الزكاة، وجمع القرآن الكريم بعد تبادل الرأي فيها ونحو ذلك(١).

ويقول الغزالي(٢): «ومستند الإجماع في الأكثر نصوص متواترة، وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيها على منهج واحد، نعم، هل يتصور إجماع عن اجتهاد أو قياس؟ ذلك فيه كلام سيأتي إن شاء الله»، هذا من كلام الغزالي، وجانب منه سيأتي الآن في حجية الإجماع.

## حجية الإجماع:

أما عن حجية الإجماع، فأقول: لقد اختلف القائلون بحجية الإجماع، هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فذهبت طائفة إلى أنه حجة قطعية، بحيث يُكفَّر مخالفه أو يُضلل، وقالت جماعة منهم: لا يفيد إلا الظن، وقالت جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي أي الإجماع السكوتي، فيكون حجة ظنية، وهناك من جعل الإجماع مراتب، فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، وما سبق

---

(١) راجع أيضا: الإحكام لابن حزم ٤/ ١٢٨، والإحكام للآمدي: الموضع السابق، وإرشاد الفحول: ٧٩-٨٠ وأصول التشريع الإسلامي: ص٩٤.

(٢) المستصفى ١/ ١٧٤.

فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد[١].

أما أدلة من أجاز أن يكون الإجماع عن اجتهاد بالرأي فهي كثيرة، نذكر منها بعضها للاستدلال والتمثيل لها فقط:

**أولًا**: من القرآن الكريم:

١) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، قالوا: فافترض الله طاعة أولي الأمر كما افترض طاعة رسوله ﷺ وكما افترض طاعة نفسه عز وجل ولا فرق، ولو كان عز وجل إنما افترض طاعتهم فيما نقلوه إلينا عن رسول الله ﷺ وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء، لما كان لتكرار الأمر بطاعتهم معنى.

٢) قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، قالوا في هذه كالتي قبلها.

٣) قوله عز وجل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، قالوا: فتوعدوا على مخالفة سبيل المؤمنين أشد الوعيد، ولو لم يكن ذلك محرمًا لما تُوعدوا عليه، فصح فرض اتباعهم فيما أجمعوا عليه من أي وجه أجمعوا عليه.

**ثانيًا**: من السنة: حيث احتجوا بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم- وفي رواية من خالفهم- حتى يأتي أمر الله»، وقد روي هذا الحديث من طريق المغيرة وأبي هريرة ومعاوية وثوبان وغيرهم مع اختلاف يسير في اللفظ واتفاق في المعنى، ويظاهره أحاديث

---

(١) انظر مثلًا: الإحكام للآمدي ١/ ٢٨٦ وما بعدها، وفي الرد على من زعم أن حجية الإجماع ظنية: الموافقات ١/ ٣٥، وإرشاد الفحول ص٧٨- ٧٩.

أخرى معناه عصمة هذه الأمة من الخطأ[١].

والمستدلون بهذه الأخبار قالوا: لا تجتمع أمة محمد ﷺ على غير الحق أبدًا؛ لأنه عليه السلام قد أنذر بأنه لا يزال منهم قائم بالحق أبدًا.

هذا وقد اعتبر الإمام الغزالي أو حجة الإسلام مسلك الاستدلال بالسنة على حجية الإجماع أقوى من مسلكي الكتاب والعقل أو المعنى، فقال: (المسلك الثاني) وهو الأقوى، التمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود، ولكن ليس بمتواتر كالكتاب، والكتاب متواتر، لكن ليس بنص، يشير الغزالي هنا إلى قوله تعالى السابق: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥] فطريق تقرير الدليل أن نقول: تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقاة من الصحابة كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، و«لم يكن الله ليُجمع أمتي على الضلالة»[٢]، و«سألت الله تعالى ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها»[٣]، و«من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم، وإن

(١) انظر: صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب قول النبي ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم، وصحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، وانظر أيضا: شرح السنة للبغوي ١/ ٢٠٣ وما بعدها، والإحكام للآمدي ١/ ٣١٣- ٣١٤.

(٢) رواه الترمذي في الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، رقم (٢١٦٧).

(٣) رواه أحمد ٦/ ٣٩٦.

الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»(١)، وقوله ﷺ: «يد الله مع الجماعة، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ، ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، ومن فارق الجماعة فمات فميتته جاهلية»(٢)، وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين -كما يقول الغزالي- إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه(٣).

أما أولئك الذين لا يتصورون الإجماع بعد عصر الصحابة مثل أحمد بن حنبل وابن حزم وغيرهما، فقد بنوا وجهتهم على بعض النصوص، مثل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿أم جعلوا لله شركاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ الله﴾[الشورى: ٢١] فضلًا عن بعض الأدلة العقلية كعدم إمكانية اجتماع علماء المسلمين في موضع واحد، وكذا عدم الإطلاع على إجماعهم، ثم اختلافهم في هممهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم، حتى لقد قال تعالى: ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨]، وقد اختلف الصحابة فيما بينهم في مئات المسائل، وهم خير القرون، فمن بعدهم أشد اختلافًا(٤).

---

(١) رواه الترمذي في الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، رقم (٢١٦٥).

(٢) رواه أبو داود في السنة، باب: في قتل الخوارج، رقم (٤٧٥٨).

(٣) هذا الكلام في المستصفى: ١/ ١٧٥-١٧٦، وأضاف الآمدي إليه: ولم ينكرها منكر ولا دفعها دافع. انظر الإحكام: ١/٢١٩، وراجع أصول مذهب الإمام أحمد: ص٣٦٣ وما بعدها.

(٤) راجع ما قررته بهذا الخصوص في كتابي مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص١٦٠ وما بعدها، والمصادر التي اعتمدت عليها في ذلك.

هذا وكما قلت: إن حصر الإجماع المحتج به في إجماع الصحابة هو أيضًا القول المشهور عن الإمام أحمد الذي نقل عنه قوله: (من ادعى الإجماع -أي بعد عصر الصحابة- فقد وهم أو فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا ما يدريه، ولم ينته إليه، فليقل لا نعلم الناس اختلفوا)، ومال إلى هذا القول كثير من العلماء البارزين منهم البيضاوي ونجم الدين الطوفي والرازي والشوكاني[(١)].

فكأن إنكار بعض العلماء للإجماع، ومنهم ابن حزم، مبناه أو أساسه أن إجماع الأمة على حكم اجتهادي أمر مستحيل عقلًا، بعد تفرقهم في البلاد، ولو سلمنا أنه ممكن عقلًا، فيستحيل أن نصل إلى العلم بأنهم أجمعوا عليه، ولو سلمنا بإمكان الإجماع وإمكان العلم به لكان نقله عن المجمعين أنفسهم مستحيلًا، فمن يستطيع أن يتصل بجميع مجتهدي الأمة وأهل العلم منهم في مشرق الدنيا ومغربها ليعلم أقوالهم ثم ليخبر بها، وقد يكون بعضهم غائبًا عن بلده، أو مسجونًا لا يمكن الاتصال به، ولو سلمنا بإمكان كل ذلك أي إجماعهم والعلم به وإمكان نقله عن أهله، فليس هناك ما يدل صراحة أو ما يقوي كونه حجة في الشريعة[(٢)].

لكن الإمام الغزالي يقول في تصور الإطلاع على الإجماع: «فقد قال قوم: لو تصور إجماعهم فمن الذي يطلع عليه مع تفرقهم في الأقطار، فنقول: يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم إن كانوا عددًا يمكن لقاؤهم، وإن لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب آخرين بأخبار التواتر عنهم، كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي، ومذهب جميع النصارى

---

(١) انظر مثلًا: الإحكام للآمدي ١/ ٢٨٤، وإعلام الموقعين ١/ ٢٤، وإرشاد الفحول ص٧٣، ٨١، وأصول التشريع الإسلامي ص١١٩- ١٢٠.

(٢) هذا الكلام للدكتور محمد سليمان الأشقر في كتابه (الواضح في أصول الفقه): ص١٢٤.

التثليث»(١).

لكن حتى تتضح الصورة أكثر لا بد من البحث عن مسألة في غاية الأهمية لصلتها المباشرة بقضية الإجماع؛ ألا وهي: في أي شيء أو على أي شيء يكون الإجماع؟

**أقول: يمكن القول بأن الإجماع ينقسم باعتبار المجمع عليه إلى قسمين:**

القسم الأول: إجماع على مسألة من المسائل الدينية المحضة أو التي لا يستقل العقل بإدراكها وأكثر ما يكون ذلك في الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، تلك التي لا تلقى أحدًا من المسلمين إلا وافق عليها، ومثل هذا القسم لا خلاف على وجوب الإيمان به والعمل به باعتباره منقولًا عن الرسول ﷺ.

القسم الثاني: إجماع على مسألة لم ينص على حكمها في الكتاب أو السنة مما هو مجال للرأي والاجتهاد من مصالح الأمة الدنيوية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، كالإجماع على إمامة شخص بعينه أو على الصلح مع عدو خارج البلاد الإسلامية، إذا كان في ذلك مصلحة ظاهرة للأمة، وهذا القسم لا بد منه في كل عصر من العصور؛ لأن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية تختلف باختلاف العصور والأمكنة، ومن ثم كانت الشورى واجبة للاتفاق على حكم فيما كان من هذا القبيل، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقال في مدح المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى:٣٨]، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ لما نزلت آية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] قال: «أما إن الله

(١) المستصفى: ١/ ١٧٤

ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشدًا، ومن تركها لم يعدم غيا». وتنفيذ الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته رضوان الله عليهم لهذا المبدأ الهام من مبادئ الشورى أشهر من أن يذكر أو أن يمثل له بالوقائع. ومن جهة أخرى لا يتوقف انعقاد هذا الإجماع على اتفاق جميع أولي الأمر، وإنما تجب طاعتهم فيما اجتمع عليه رأيهم أو فيما أمروا به؛ لأنهم صاروا بعلمهم وحسن سيرتهم وخبرتهم بشئون الأمة موضع ثقة الناس، وفي طاعتهم تنظيم لمصالح الأمة الدنيوية وصون لوحدتها من التفرق والشقاق على أن طاعتهم لا تجب إلا إذا كانوا مختارين فيما صدر منهم، ثم لم يكونوا مخالفين للكتاب والسنة في نصوصهما الصريحة، ولم يأمروا بمعصية، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فلعل هذا القسم هو ما يهدف إليه من استدل بالآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] ونحوها على حجية الإجماع، ولذا كان تعريفهم للإجماع بأنه إجماع أو اتفاق المجتهدين أو أهل الحل والعقد أو العلماء بعد عصر رسول الله ﷺ على أمر من الأمور(١).

---

(١) راجع: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٥٢ ومصادرها.

# المبحث الثاني

## إلى أي مدى يمكن اعتباره مصدرًا من مصادر القواعد الدستورية في النظام السياسي الإسلامي؟

بداية ألفت الانتباه إلى أنني عندما أطلق مصطلح الإجماع كأحد مصادر السياسة الشرعية أو التشريع الإسلامي، فإنني أقصد الإجماع الذي قال به الأصوليون، وقد اختلفوا كما سبق في مفهومه أو شروط انعقاده، وفي إمكانية تحققه أو تصور انعقاده، وإمكانية الاطلاع عليه، وفي كونه حجة والأدلة على ذلك، ثم اختلفوا أيضًا في أنواعه، وعلى كل حال فإني أود في نهاية هذه الرحلة الخلافية التأصيلية أو النظرية مع الإجماع بوصفه أحد أدلة التشريع الإسلامي المتفق عليها من جمهور الفقهاء، وإن اختلفوا كما قلت في وجوده وجوانب أخرى من بحثه، أود بعد ذلك كله أن أقرر أمرين:

**الأول:** ما نراه بخصوص دليل الإجماع أو الاجتهاد الجماعي.

**الثاني:** هل يمكن اعتبار هذا الإجماع أو الاجتهاد الجماعي مصدرًا من مصادر القواعد الدستورية في النظام السياسي الإسلامي، وهذان الأمران يكونان المحور الثالث في حديثنا عن الإجماع كما سبق تقرير ذلك.

**أما الأمر الأول فأقول:** يلاحظ مما تقدم أن الإجماع الذي عني الأصوليون بالكلام فيه قد أغفلت فيه ناحية هامة، وهي ناحية اجتماع أولي الأمر لتبادل الرأي فيما يهم الناس من الأحداث وتقرير الحكم الملائم لكل منها، فكان كلامهم متجهًا في الكثير إلى إجماع وقع اتفاقًا من غير نظر إلى اجتماع مقصود، يتبادلون فيه الآراء

للوصول إلى أحكام ملائمة في ظل أحكام الشريعة العامة، وهو ما يعنينا من ذلك كله بقصد الإفادة من دليل الإجماع وغيره من وسائل الاستنباط الأخرى بعد انقطاع الوحي، كما هو معروف لنا جميعًا، ويلاحظ أيضا أن مسائله المبينة في كتبهم لم تخل واحدة منها من خلاف بينهم، وأن ما استدل به القائلون بحجيته على الوجه الذي فسروه به لا يقوم حجة مسلَّمة على ما ذهبوا إليه، وأن ما ورد عن رسول الله ﷺ في بيان الأدلة الشرعية، وما جرى عليه عمل الصحابة والتابعين وتابعيهم لا يؤيد ما قالوه في تعريف الإجماع ولا يسير في الطريق الذي رسموه له، فأما ما ورد عن الرسول ﷺ بيانًا للأدلة، فهما حديثان عظيمان بارزان في هذا المقام أو في هذا الإطار.

الحديث الأول: هو حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه المشهور والذي تلقته الأمة بالقبول، واعتبرته أصلًا في الأدلة الشرعية، وفيه أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعثه رضي الله عنه إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عُرِض لك قضاء؟»، قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو، يقول معاذ رضي الله عنه: فضرب رسول الله ﷺ صدري، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضيه الله رسوله».(١) والحديث ليس فيه إلا الكتاب والسنة والاجتهاد بالرأي.

وأما الحديث الثاني فهو حديث علي رضي الله عنه فيما رواه سعيد بن المسيب عنه أنه قال: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل فينا أو ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة، قال: «اجمعوا له العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا

---

(١) رواه أبو داود في الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم (٣٥٩٢)، وغيره.

فيه برأي واحد»، وهذا الحديث في رواته من لا يحتج به، كما قال ابن القيم[(١)].

ومع ذلك فمعناه – كما يقول ابن القيم أيضًا –: في غاية الصدق والصحة؛ لأنه دعوة إلى الشورى في مهام الأمور، يؤيدها حث القرآن الكريم على ذلك، وعمل الرسول ﷺ وعمل أصحابه من بعده. والشاهد في الحديث أنه يوجب استشارة العالمين أي ذوي العلم والرأي، وينهى عن الاقتصار على الرأي الفردي عند النوازل والمستجدات في حياة الناس، وواضح أن هذا في مصالح الأمة الدنيوية التي كان الرسول ﷺ يستشير في مثلها في حياته، لا في الأمور الدينية المحضة التي تستمد من الوحي مباشرة، والتي لا مجال للرأي فيها، فلا إجماع في مثلها إلا على النحو الذي قرره ابن حزم، وارتضاه الشافعي وابن حنبل وغيرهم من الإجماع الذي يشترك فيه العوام والخواص كما يقول الغزالي في المستصفى وهو الإجماع على المعلوم من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج ونحو هذا[(٢)].

ومما يؤيد هذا التصور نحو حقيقة الإجماع أو الاجتهاد الجماعي عن طريق استشارة أهل الحل والعقد أو أهل الخبرة والاختصاص تلك التي نعول عليها في معرفة الأحكام الشرعية لما ينزل بنا مما لم يرد بشأنه حكم في الكتاب أو السنة – يؤيد هذا ما روي من عمل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقد كانا لا يجمعان رؤساء الناس للاستشارة إلا إذا لم يجدا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ما يريدان، فهذه الاستشارة إنما كانت في استنباط حكم بالاجتهاد والرأي، وإذا اجتمع رأي المستشارين على أمر كان أولى بالاتباع من رأي الفرد قطعًا، وهو سير في الطريق الذي ورد عن رسول الله ﷺ في الحديثين السابقين، مضافًا إليهما مجموعة الأحاديث

(١) في إعلام الموقعين ١/ ٧٤، وانظر أيضا: أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله: ص٧١.

(٢) انظر: إعلام الموقعين: الموضع السابق، وأيضًا: المستصفى ١/ ١٨١.

التي قطعت بنفي الخطأ والضلالة عن الأمة مجتمعة أو عن الأمة في مجموعها، وبهذا يخرج الإجماع عن دائرة الرواية التي حصره فيها ابن حزم، ويتخلى عما افترضه العلماء فيه ثم قطعوا به من اعتماد أهل الإجماع على سند من الكتاب أو السنة لم نطلع عليه، ومع ذلك رُد هذا القول بأن الحجة حينئذ ستكون في هذا السند أو المستند لا في الإجماع(١).

وبهذا أيضًا ينفتح باب الإجماع أو ما أسميناه الاجتهاد الجماعي لاستيعاب النوازل والقضايا المتجددة والمتغيرة في واقع الناس، وبخاصة في باب السياسة الشرعية، وذلك في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها.

**ونستطيع بعد هذا كله أن نؤكد ما سبق تقريره من أن الإجماع نوعان:**

١- إجماع الأمة على حكم مسألة من المسائل الدينية المحضة، أو التي لا يستقل العقل بإدراكها، وأكثر ذلك من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة التي لا تلقى أحدًا من المسلمين إلا وافق عليها ونقلها عمن كان قبله، كما قال الشافعي رضي الله عنه؛ كالإجماع مثلًا على أن الجد يرث مع وجود الإخوة الأشقاء أو لأب، وأن الجدة يحرم التزوج بها كالأم، وأنها ترث السدس إذا لم تكن هناك أم من أي جهة كانت، ولم يكن هناك أب ويكون هو الواسطة بينها وبين الميت، ولا بد أن ينعقد هذا الإجماع في عهد الصحابة رضوان الله عليهم عملًا بما ذهب إليه أهل الظاهر وأحمد في الرواية المشهورة عنه؛ لأن من جاء بعدهم لا يعقل أن يظهر له من مثل هذه الأمور ما خفي عليهم، وهم لا يجمعون في مثل هذا عن هوى أو مع مخالفة لسنة معلومة، فلابد أن يكون لهم سند من قول الرسول ﷺ أو فعله، ثم ينقل الكافة عنهم ما

(١) وراجع: أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله: ص١٠٢.

أجمعوا عليه، فيكون نقل كافة عن كافة على نحو ما ذهب إليه ابن حزم في تفسير الإجماع، ويجب الإيمان والعمل بما أجمعوا عليه من ذلك باعتباره منقولًا عن رسول الله ﷺ أو مقتبسًا من هديه كما يجب العمل بالسنة المتواترة امتثالًا لأمره تعالى في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ الآية [النساء: ٥٩] وهذا النوع لا يقبل النسخ؛ لأنه لا يعقل ولا يقبل أن يجمع المتأخرون على خلافه، لعدم الحاجة إلى تغيير ما لا يستقل العقل بإدراكه من أمور الدين.

٢- اتفاق أولي الأمر في الأمة على حكم مسألة لم يرد بشأنها نص في كتاب أو سنة، وكانت مجالًا للرأي من مصالح الأمة الدنيوية التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع على إمارة شخص بعينه، أو إعلان حرب على عدو أو صلح معه، أو اتفاق على وضع حد أعلى لملكية الأرض إذا كان في ذلك مصلحة ظاهرة للأمة، وهذا ما نعنيه بالاجتهاد الجماعي، وقد نقل الأستاذ علي حسب الله عن ابن الوزير قوله: «اعلم أن الإجماعات نوعان: أحدهما: تعلم صحته بالضرورة من الدين بحيث يكفر مخالفه، فهذا إجماع صحيح، وثانيهما: ما نزل عن هذه المرتبة، ولا يكون إلا ظنًا؛ لأنه ليس بعد التواتر إلا الظن»[(١)].

وهذا النوع يتأتى في كل العصور، بل الحاجة أو الضرورة تدعو إليه؛ لأن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية تختلف باختلاف الزمان والمكان، والأمة مطالبون باستشارة أولي الأمر في المهم منها، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقوله تعالى في مدح المؤمنين بصفات مميزة وظاهرة لقوله تعالى جل شأنه:

(١) أصول التشريع الإسلامي: ص١٠٣ وهامشها.

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى:٣٨]، والملاحظ هنا أيضًا أنه تعالى نظم الشورى مع الصلاة، وقدمهما على الزكاة والإنفاق في سبيل الله؛ وذلك لأن الشورى عماد الدنيا كما أن الصلاة عماد الدين، والله أعلم بمراده.

ويلاحظ أيضا أنه لما نزلت آية الشورى السابقة في آل عمران ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] قال رسول الله ﷺ فيما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها- أي الشورى- ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشدًا، ومن تركها لم يعدم غيًا»(١)، وقد قال رسول الله ﷺ في حديث علي السابق: «اجمعوا له العالمين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد».

ولعلنا بعد كل ما تقرر هنا – وفي المبحث السابق – نكون قد أدركنا أن الذي ذهب إليه الشافعي وابن حزم – ومن وافقهما – هو الحق في معنى الإجماع والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة. وأما الإجماع الذي يقول به الأصوليون والفقهاء فلا يتصور وقوعه، ولا يكون أبدًا لمجمل الأسباب التي أوردها ابن حزم وغيره(٢)، بل إن هذا الإجماع كما تصوروه ما هو إلا خيال، وكثيرًا ما نرى الفقهاء إذا أعوزتهم الحجة أو البراهين ادعوا الإجماع، ونبذوا مخالفة بالكفر، وحاش لله، إنما الإجماع الذي يكفر مخالفه حقًّا هو المتواتر، المعلوم من الدين بالضرورة؛ إذ هو الإجماع الصحيح، ولكنه مستغنًى عنه بالعلم الضروري من الدين.

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان بسند حسن.

(٢) وقد أوردنا طرفًا منها في كتابنا (مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية): ١٥٣-١٥٨.

أما الإجماع الظني – وهو ما نزل عن مرتبة التواتر؛ لأنه ليس بعد التواتر إلا الظن – فمنكره ليس بكافر اتفاقًا، بل إن قيامه على الظن هو حجة من يمنع العلم بحصول الإجماعات بعد انتشار الإسلام[١].

ومن جهة أخرى: لا يتوقف انعقاد هذا الإجماع – أو لنقل: الاجتهاد الجماعي – على اتفاق جميع أولي الأمر عملًا بما نقل عن ابن جرير وأبي بكر الرازي وأبي الحسين الخياط من المعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه؛ فقد تمت البيعة لأبي بكر رضي الله عنه بالإجماع مع مخالفة علي رضي الله عنه وعدم مبايعته إلا بعد ستة أشهر، لما توفيت زوجته فاطمة رضي الله عنها[٢].

وكان الإمامان أو الخليفتان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يستعينان عند الاستشارة في الأمور القضائية والإدارية بمن يتهيأ لهما من أولي الرأي، فلم يؤثر عن أحدهما أنه كان يتوقف في الحكم حتى يستشير جميع القضاة في الأقاليم، أو يستشير قواد الجيش جميعهم في أنحاء الأرض، بل أثر عن عمر رضي الله عنه أنه أخبر بالوباء حين خرج إلى الشام فاستشار من معه من المهاجرين أيقدم أم يحجم؟ فاختلفوا فاستشار من معهم من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فاتفقوا على الرجوع بالناس خوف الوباء، فعمل بمشورتهم، وروي في هذا الصدد أنهم لما اختلفوا جاء عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وكان متغيبًا في بعض حاجته، فقال: إن عندي من هذا علمًا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به– يقصد وباء الطاعون– بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارًا منه»[٣]،

(١) انظر: هامش الإحكام: لابن حزم: ٤/ ١٤٢-١٤٤ ومراجعه، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٥٨.

(٢) انظر المستصفى ١/ ١٨١ وما بعدها.

(٣) انظر هذا الحديث وشرحه في صحيح مسلم بشرح النووي (١٤/ ٢٠٤ – ٢١٣).

وتلاحظون في هذا الحديث تقريرا لقاعدة الحجر الصحي المعروفة الآن، وبمقتضى هذا الحديث أخذ عمر رضي الله عنه، وقال: «نفر من قدر الله إلى قدر الله»، هذا وحين كان عمر يفعل ذلك، أي يستشير أهل الرأي بالمدينة كان يأمر شريحًا القاضي أن يفعل مثله في الكوفة، فيستشير كل منهما من يتهيأ له في بلده، ويأتي على هذا قضاء، ولاسيما فيما استجد من أقضية لا يوجد فيها حكم بعينه، وسار على هذا المنهج الخليفة العادل أو خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه لما ولي المدينة، إذ جمع عشرة من فقهائها، هم سادة الفقهاء في ذلك الزمان، وكان مما قال لهم: «إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعوانًا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرًا إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم»[(١)].

والذي يجعل للإجماع هنا قيمة عملية صبغته القانونية وصدوره من ولي الأمر أو نائبه؛ فإن الذي كان يجمع الرؤساء ويستشيرهم في المدينة هو أبو بكر أو عمر، والذي كان يجمع أهل العلم والصلاح ويستشيرهم في الكوفة هو شريح القاضي، وكلهم تصدر منه الأحكام، فتكون واجبة النفاذ، والدليل على حجية هذا النوع من الإجماع ما أوجب الله تعالى على المؤمنين من طاعة أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ الآية [النساء: ٥٩] والتعبير بصيغة الجمع ﴿وَأُوْلِي الأَمْرِ﴾ يشير إلى منع استبداد الفرد بالرأي، ويؤكد ما صرح به الرسول ﷺ في حديث علي رضي الله عنه السابق: «ولا تقضوا فيه برأي واحد»، كما أن المراد بأولي الأمر: من صاروا بعلمهم وحسن سيرتهم وخبرتهم بشئون الأمة موضع ثقة الناس فولوهم أمورهم راضين مطمئنين، ووكلوا إليهم النظر في مصالحهم من

---

(١) هذا الكلام للشيخ الخضري في تاريخ الأمم ١/ ٥٧٤، وتجده في أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله: ص١٠٥.

الحكام والرؤساء والعلماء، وهم الذين تنفذ بهم البيعة للإمام، ولا مانع عند كثرة السكان وكثرة العمران من وضع حدود لتمييزهم ونظام لاجتماعهم على أن طاعتهم لا تجب إلا إذا كانوا مختارين فيما صدر، ثم لم يكونوا مخالفين للكتاب أو السنة، فقد قال رسول الله ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»[١]، وقال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وإنما وجبت هذه الطاعة تنظيمًا لمصالح الأمة الدنيوية، وصونًا لوحدتها من التفرق والشقاق، لا لأن أولي الأمر معصومون من الخطأ؛ لأن العصمة لا تكون إلا للرسل والأنبياء عليهم جميعًا الصلاة والسلام[٢].

أما الأمر الثاني الذي يدور حول إمكانية اعتبار الإجماع مصدرًا من مصادر القواعد الدستورية في النظام السياسي الإسلامي، فنقول بخصوصه: رأينا في المباحث السابقة أن الإجماع ينقسم إلى قسمين: من حيث اعتماده على دليل أو مستند شرعي أو اعتماده على الاجتهاد، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

**أولًا**: الإجماع الذي يستند إلى دليل شرعي، مثل هذا الإجماع يعتبر مصدرًا من مصادر القواعد الدستورية لا يختلف عن القرآن والسنة، وسبب اعتمادنا عليه كونه معتمدًا أو مستندًا على نص شرعي ثابت، فيأخذ نفس المكانة التي يحتلها الدليل الأصلي أو هذا المستند الشرعي، وقد ذكرنا سابقًا أن القرآن والسنة هما أهم المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، ومنه النظام السياسي والقواعد الدستورية التي يقوم عليها.

ثانيًا: الإجماع الذي يعتمد على الاجتهاد، وأكثر العلماء يستبعد وقوع مثل هذا الإجماع، لاستحالة إجماع العلماء المجتهدين على حكم واحد، ومع ذلك لو افترضنا

(١) رواه أحمد ١/ ٨٢، ٩٤، ١٢٤.

(٢) هناك كلام جيد حول هذه النقطة للشيخ علي حسب الله في أصول التشريع الإسلامي ص١٠٥.

إمكان وقوع الإجماع الاجتهادي أو الاجتهاد الجماعي فهنا نفرق بين نوعين من الأحكام:

١) أحكام شرعية ثابتة، وهنا يعتبر الإجماع مصدرًا ملزمًا، ويجب العمل بمقتضى هذا الإجماع؛ لأن الأحكام التي تم الإجماع عليها أحكام شرعية ثابتة، كالإجماع في مسائل العبادات وغيرها من الأحكام التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان.

٢) أحكام عامة قابلة للتغيير، وفي هذه الحالة لا يعتبر الإجماع الذي تم في عصر من العصور ملزمًا للعصر الذي يليه، لسببين:

**أحدهما**: الأحكام التي تم الإجماع عليها أحكام عامة، أي ليست شرعية بحتة، والمعروف أن كثيرًا من العلماء عرفوا الإجماع بأنه الإجماع الذي يكون في الأمور الشرعية دون غيرها.

السبب الثاني: الإجماع الذي ينعقد في عصر من العصور على أمر من الأمور التي تتغير بتغير الأزمان أو بتغير الظروف والأحوال، لا يعتبر ملزمًا للعصر الذي يليه؛ لأن مصدره الحاجة، وحاجة الناس في عصر من العصور تختلف عن حاجتهم في عصر آخر، ولذلك لا يمكن أن نلزم الناس بإجماع اجتهادي في مسألة عامة غير ثابتة، وإلا أدى ذلك لنوع من الجمود الكبير؛ لأن الناس في كل عصر يتعارفون عادات معينة وتقاليد خاصة تختلف باختلاف الظروف والأزمان(١).

والظاهر أن التنظيم السياسي والقواعد الدستورية المنظمة له تدخل ضمن هذا النوع الأخير وتخضع للتطورات الزمانية المتعاقبة، وما كان يصلح في عصر سابق قد لا يصلح في عصر لاحق؛ لأن هذه الأمور أمور شكلية وتنظيمية، ومثال ذلك أن

---

(١) انظر في هذا الصدد: كتاب نظام الحكم في الإسلام للدكتور النبهان ص٣٧٢-٣٧٣.

مبدأ الشورى مبدأ دستوري وارد في القرآن، وعلى ذلك لا يجوز بشكل من الأشكال مخالفة هذا المبدأ الأساسي في أي زمان أو مكان، فلو ظهرت مبادئ دستورية مغايرة لهذا المبدأ من حيث التطبيق لما جاز الأخذ بها أو العمل بمقتضاها، ولكن طريقة تنفيذ الشورى أو تحقيقها أمر اجتهادي يخضع لتفسير ملائم في كل زمن، وبالأسلوب أو بالكيفية التي يرتضيها أهله، أي أهل ذلك الزمن، والتاريخ الإسلامي يؤكد هذه القاعدة الدستورية، وبالتكييف الذي قررناه، فعند اختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه للخلافة أجمع الناس على صحة هذه الطريقة التفسيرية لمبدأ الشورى، وطبقوه بطريقة معينة، ثم جاء أبو بكر نفسه بتفسير مختلف عن التفسير الأول، حيث اختار للخلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم يكن هذا الاختيار مخالفًا من حيث المبدأ لمبدأ الشورى، ولكنه مخالف من حيث التطبيق فقط لطريقة اختياره للخلافة، ولما جاء عمر حرص أيضًا على تطبيق المبدأ الأساسي، وهو الشورى، ولكن بصورة مغايرة للصورتين السابقتين، فوقع الاختيار على عثمان بن عفان رضي الله عنه ليكون الخليفة الثالث للمسلمين كما هو معروف، وقد وقع الإجماع من المسلمين في كل مرة على صحة هذا التطبيق أو التفسير لمبدأ الشورى، ولم يعترض أحد منهم فيما نعلم على عدم جواز مخالفة طريقة الشورى الأولى بحجة عدم جواز مخالفة الإجماع الأول، فالإجماع هنا متكرر، وهو مخالف في كل مرة للإجماع اللاحق؛ لأنه إجماع اجتهادي على تفسير قاعدة دستورية أساسية واردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، هي مبدأ الشورى.

والخلاصة: مما ذكرناه – على مدار هذا الفصل بمبحثيه – تكشفت لنا بوضوح حقيقة مؤداها: أن الإجماع الذي يعتمد على دليل في مسألة شرعية معينة، كإجماعهم على صحة عقد الاستصناع أو على إعطاء الجدات السدس أو على بطلان تزوج المسلمة بغير المسلم، كل هذا ونحوه أو ما في حكمه إجماع ملزم لا تجوز مخالفته

بشكل من الأشكال، أما الإجماع الاجتهادي الذي أملته الظروف الزمانية أو المكانية فهو غير ملزم في غير الزمن الذي صدر فيه نظرًا لتغير الظروف، ومن ذلك اجتهاد عمر بن الخطاب في منع سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وفي إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاث تطليقات، واجتهاده أيضًا في عدم تقسيم أرض السواد بالعراق وموافقة الصحابة على كل هذه الاجتهادات من عمر في حينها، ومع ذلك فإننا نجد في العصر الذي يليه من قال بخلاف هذا الإجماع الاجتهادي، سواء في مسألة تقسيم أراضي سواد العراق ومسألة الطلاق الثلاث مجتمعة بلفظ واحد، كما أنه ليس هناك ما يمنع من إعطاء المؤلفة قلوبهم في العصر الحاضر من أموال الزكاة إذا دعت الضرورة أو مصلحة المسلمين إلى ذلك[١].

ويدخل وفق هذا التصور أو ضمن هذه الطريقة التنظيم السياسي والدستوري مع العلم أنه لا يعتبر الإجماع الاجتهادي في مثل هذه الأمور ملزمًا لجميع المسلمين في جميع العصور، وقد رأينا اختلاف فهم الصحابة الأولين، وهم خير القرون الإسلامية لطريقة تطبيق الشورى في مجال اختيار الخليفة، وغير ذلك من صور اختلافهم في الأحكام الشرعية العملية ذات الصلة بالنظام السياسي الإسلامي على العموم.

* * *

(١) وهذه الأمثلة وغيرها سنعود إليها بتفصيل في كلامنا عن المصلحة - في الفصل التالي - وبعض القواعد الفقهية فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

# الفصل الرابع

## المصدر الرابع: المصلحة المرسلة

هذا المصدر هو الأخير من المصادر الرئيسة أو الأساسية التي اخترتها للسياسة الشرعية [1]، وهو بعنوان المصلحة، وبالأحرى المصلحة المرسلة، وهنا نعرض للمصالح الإنسانية المعتبرة وارتباط الأحكام الشرعية بها، وهذا يقتضي في نظري الإشارة المجملة إلى مفهوم المصلحة، وأقسامها، وموقف الفقهاء من اعتبارها، وتغير الأحكام تبعًا لتغير المصلحة، ومجال هذا التغير في الأحكام مع الاستعانة ببعض الأمثلة التوضيحية أو التطبيقية من العمل بالمصلحة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي على سبيل المثال، وكل هذه الأمثلة بنوعيها تصلح لأن تكون أمثلة على العمل بالمصلحة في السياسة الشرعية، كما سنرى بعد قليل.

والكلام في هذا المصدر يتكون من مبحثين:

المبحث الأول: بيان حقيقة المصلحة، وأقسامها، وموقف العلماء من اعتبارها، وشروط العمل بها...

المبحث الثاني: حول تغير الأحكام تبعًا لتغير المصلحة، ومجال هذا التغير.

وفيما يلي تفصيل ذلك وبيانه:

---

(١) سنضيف لهذه المصادر الأساسية مصادر أخرى في فصل خامس، وذلك تتمة للفائدة.

# المبحث الأول

## بيان حقيقة المصلحة، وأقسامها، وموقف العلماء من اعتبارها وشروط العمل بها

في هذا المبحث بيان لمجموعة من الأفكار أو العناصر أو المحاور؛ منها:

المصالح الإنسانية الضرورية والحاجية والتحسينية في المنظور الإسلامي، فالضرورية: هي التي إذا فقدت اختل نظام الحياة، والحاجية: هي التي ترفع الحرج والضيق عن الإنسان، والتحسينية أو التكميلية: هي التي تقع موقع التزيين والتحسين وتهدف إلى مكارم الأخلاق [(١)].

أنواع المصالح من حيث مشروعيتها وعدمه، أي من حيث كونها مصلحة معتبرة أم ملغاة أم مرسلة، لا من هذه ولا من تلك[(٢)].

أدلة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة وأدلة المانعين لها، وما نرجحه من ذلك مع بيان شروط العمل بها عند القائلين بحجيتها[(٣)].

(١) راجع: المستصفى ١/ ٢٨٦ وما بعدها، الموافقات ٢/ ١٧ وما بعدها، إرشاد الفحول: ص٢١٦- ٢١٧، والمدخل للفقه الإسلامي: للدكتور محمد سلام مدكور ص٢٥٤ وما بعدها، أصول التشريع الإسلامي: للشيخ علي حسب الله ص١٦٩ وما بعدها.

(٢) إضافة إلى المصادر السابقة يمكنك أن ترجع إلى كتاب أصول الفقه الإسلامي: للدكتور محمد سراج ص٢٢٩ وما بعدها، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٦٠- ٢٦٥ والمصادر التي وردت فيها.

(٣) وراجع: الاعتصام: للشاطبي ٢/ ٤٤٩ وما بعدها، وإرشاد الفحول: ص٢١٧- ٢١٨، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٦٤ - ٢٦٨ ومصادرها.

العنصر الرابع أو المحور الرابع في هذا المبحث هو موقف الأئمة من المصلحة المرسلة، وأمثلة لأحكام مبنية عليها من الفقه الإسلامي والقانون الوضعي المصري على سبيل المثال(١).

وفيما يلي تفصيل القول في هذه العناصر من خلال المطالب الآتية:

## المطلب الأول

## المصالح الإنسانية في نظر الإسلام

وبداية أقول بكل صراحة ووضوح وبكل فخر واعتزاز بهذا الإسلام العظيم: لقد جاء الإسلام بتشريعات قصد منها تحقيق الخير للناس جميعًا، سواء فيما أمر به أو فيما نهى عنه، حيث طالبهم بما فيه مصلحة لهم، ونهاهم عما فيه مفسدة لهم، ولذلك كان المراد بالمصلحة في لسان الشريعة الإسلامية جلب المنفعة ودفع المضرة في حدود المحافظة على مقاصد الشريعة، وهذا القيد الأخير هو الذي يميز المعنى اللغوي للمصلحة عن المعنى الاصطلاحي، من جهة أن التعريف اللغوي مطلق، وهو عموم المنفعة بتحقيق المصالح وتحصيلها ودفع المفاسد وإزالتها، والاصطلاحي مقيد بالنظر إلى مقاصد الشرع، ومن ثم فإن الفعل قد يعد مصلحة في الإطلاق اللغوي العام أو من وجهة نظر فئة من الناس غير أنه لا يعد مصلحة في الإطلاق الشرعي إلا إذا اتفق مع المقاصد الشرعية(٢).

---

(١) راجع: كتابي مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٦٩- ٢٧١، وراجع أيضا: المستصفى للغزالي: ١/ ٢٨٤ وما بعدها، ، والطرق الحكمية: لابن القيم (مواضع متفرقة)، والسياسة الشرعية للقرضاوي: ص٩٥٠ وما بعدها.

(٢) راجع في ذلك: ما قرره الدكتور/ محمد سلام مدكور في كتابه المدخل للفقه الإسلامي: ص٢٥٤، وما قرره الشيخ علي حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي: ص١٦٩،

وقد استطاع علماء المسلمين أن يتبنوا من خلال دراستهم للنصوص الشرعية واستقرائهم أحكام الشريعة وحِكمها أو أسرارها على قدر ما فهموه منها أن المصالح التي قصد الشارع تحقيقها وحمايتها ترجع في الجملة إلى أصول خمسة: (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل أو العرض، والمال) أكرر: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل أو العرض والمال، والواقع أن جميع الأنظمة المختلفة التي عرفتها البشرية، دينية كانت أو وضعية، سواء كان مجالها السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الجنايات أو حتى العلاقات الدولية، إنما استهدفت أساسًا تحقيق هذه المصالح الإنسانية، واعتبرت أي اعتداء عليها أو على بعضها جريمة تستحق العقاب، رغم أن المصالح المتعلقة بهذه الأصول الخمسة متفاوتة في أهميتها، ومن ثم قسموها تقسيمًا آخر من حيث درجة إسهامها في حفظ الأصول المذكورة أو مدى تأثيرها في الحياة الإنسانية:

القسم الأول: المصالح الضرورية، وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا جميعًا، بحيث إذا فقدت اختل نظام الحياة وعمت الفوضى ولم يكن إلا الخسران المبين في الدنيا والآخرة(١).

وهذه المصالح الضرورية منحصرة في الأصول الخمسة السابقة، الدين، النفس، العقل، العرض، المال، وقد سلكت الشريعة الإسلامية لتحقيق هذه الضرورات وصيانتها مسلكًا لم يرق إليه أي تشريع وضعي قديم أو حديث، حتى عند أدعياء المدنية الزائفة والتقدم الحضاري الموهون؛ لأن الرقي والتقدم الحقيقي إنما يكون بما يحفظ للناس مقومات حياتهم، ويصونها من اعتداء الآثمين وبغي المارقين، وإليكم

وأيضًا: كتاب أصول الفقه الإسلامي: للدكتور محمد سراج: ص٢٢٩-٢٣٠.

(١) انظر في هذا التعريف المستصفى: ١/ ٢٨١، والموافقات: ٢/ ١٧، والمدخل للفقه الإسلامي: ص٢٥٦.

بعض ما ورد من تشريعات لحفظ هذه المقاصد:

١) من أجل الحفاظ على الدين مثلًا كانت العبادات بجميع أنواعها، أو بمعناها العام والخاص، وكان تشريع الجهاد ضد من يحاول هدم الدين والنيل من أتباعه أو صد من أراد الدخول فيه والدعوة له، وكذلك منع البدع التي ما أنزل الله بها من سلطان، ووجوب قتل المرتد، رغم إقرار الإسلام أصل حرية الاعتقاد، يقول تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، لكن الإسلام يأبى أن يدخل أحد فيه ثم يرتد عنه، فإن فعل حل دمه لحديث «من بدل دينه فاقتلوه»[(١)]، وما في معناه.

٢) في سبيل حماية التشريع الإسلامي للنفس أيضًا وحرصه على بقائها وقيامها بأداء رسالتها في الأرض فإنه أوجب تناول القدر الضروري لبقائها من طعام وشراب ولباس، كما منع العدوان عليها، من أي جهة، وإن كان من داخلها، حيث حرم الانتحار، ونهى عن تعريضها للمهالك والأخطار، وحرم قتل الغير إلا بالحق، واعترف بحق الفرد من حيث هو إنسان أعني بصرف النظر عن جنسه ولونه ودينه ولغته ووطنه ومركزه الاجتماعي، فاعترف الإسلام بحق الفرد من حيث هو إنسان في مقومات الحياة الأساسية كالعمل والمأوى والتعليم وإبداء الرأي ونحو هذا، متى التزم أحكام الإسلام بالجملة، هذا فضلًا عن العقوبة الدنيوية والأخروية لكل من يعتدي على نفس إنسانية، وسوف نعود لتفصيل بعض هذه الجوانب عندما نعرض لبعض مقومات وأهداف السياسة الشرعية كالحرية والعدل والمساواة إن شاء الله تعالى.

٣) اهتمت الشريعة بالعقل باعتباره مناط التكليف، ولذلك حرمت كل ما من

(١) رواه البخاري في استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم (٦٩٢٢).

شأنه التأثير فيه، وجعل صاحبه عبًا على أهله ومجتمعه ومصدر شر وأذى للجميع، فرأينا مثلًا تحريم الخمر والمسكرات أو المخدرات بجميع أنواعها، يقول ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[1]، وأيضًا لعنت الخمر على عشرة وجوه بمعنى أن كل من يشترك في صناعتها أو تداولها يدخل في اللعن أو الطرد من رحمة الله، هذا إلى جانب العقوبة الشرعية التقديرية أو التعزيرية.

٤) كانت عناية الشرع بالنسل أو بالعرض متميزة لبقاء النوع الإنساني، وتكوين جيل قوي في جسمه ودينه وخلقه، جيل مربى على التآلف الاجتماعي وملاحظة حقوق الآخرين، فحث الإسلام على النكاح المشروع، ونظم مسألة اختيار الزوجين، وحرم الاعتداء على الأعراض، بالقول أي القذف أو بالفعل أي الزنا، لما في ذلك من ضياع للنسل واختلاط للأنساب وتفش للأمراض الخبيثة، ولحوق العار بالمزني بها وبأهلها، وتعريضي ولدها غالبًا للقتل خشية العار، كما أن في القذف قدحًا في أنساب الناس والنيل من أعراضهم وإشاعة الفاحشة بينهم، ومن ثم أوجبت الشريعة عقوبة رادعة في الحالتين فهي في القذف ثمانون جلدة ورد شهادة القاذف ووسمهم بالفسق، وفي الزنا الرجم للمحصن وجلد مائة وتغريب عام لغير المحصن مع بعض التفصيلات والاختلافات الفقهية، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ١٩].

٥) وأخيرًا كان الحفاظ على المال لمنع أكل الناس بالباطل كالسرقة والغصب والإتلاف والنصب والرشوة والتغرير ونحو هذا، حتى لقد قررت الشريعة قطع يد

---

(١) هذا الحديث في صحيح مسلم في كتاب الأشربة برقم (٢٠٠٣)، وهناك حديث آخر في صحيح البخاري في كتاب الأشربة أيضًا برقم (٥٢٥٣).

السارق والتعزير في غير ذلك، وقد تكون العقوبة أشد إن سُلب المال بإخافة الآمنين وقطع السبيل في حد الحرابة أو قطع الطريق، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، هذا فضلًا عما ورد من نهي عن إضاعة المال وإتلافه واستثماره بوسائل غير مشروعة كالاحتكار والربا والغش والقمار والتجارة في المواد المحرمة والضارة بالفرد والمجتمع، مع ما ورد من وجوب تنميته بالطرق المشروعة، وإلا تآكل بالإنفاق والصدقات، فالتشريعات المالية في الإسلام كسبًا وإنفاقًا كثيرة جدًا.

القسم الثاني: المصالح الحاجية: وهي التي يحتاج إليها الإنسان في حياته لرفع الحرج والضيق عنه، ولذلك كان الفساد أو الضيق المترتب على فوت الحاجيات أقل من المترتب على فوت الضروريات، أي أن الحياة هنا تكون ممكنة، لكن مع الحرج والمشقة، أما في الضروريات فقد تفوت الحياة فيها أصلًا أو يكون فيها حرج شديد للإنسان، هذا وتجري المصالح الحاجية في العبادات كالرخص التي شرعها الله تعالى تخفيفًا عن عباده في ظروف معينة كالتيمم وقصر الصلاة الرباعية، وتجري أيضًا في المعاملات كالقراض أو المضاربة والسلم والمساقاة، وفي الجنايات أيضًا كتضمين الصناع وجعل الدية على العاقلة أو العصبة أو الأقارب الذكور في القتل الخطأ مما يعتبر استثناء من القواعد العامة في العقوبات.

أما القسم الثالث والأخير من هذا التقسيم الثلاثي للمصالح، وهو الخاص بالمصالح التحسينية، أو التكميلية، وهي التي تقع موقع التزيين والتحسين وتهدف إلى سعادة الإنسان والسمو به نحو الكمال ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات، فلا يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة كفقد الضروريات أو فوات حاجات الناس

والتضييق عليهم كما في القسم الثاني، وهذه المصالح التحسينية تكون كذلك في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، ومثالها على الترتيب إزالة النجاسات وستر العورات والتقرب إلى الله بنوافل الطاعات، وآداب الأكل والشرب ومجانبة الإسراف والتقتير في المطعومات، ومنع بيع النجاسات، وولاية النكاح وسلب العبد أهلية الشهادة والإمامة، ومنع قتل الحر بالعبد، والنهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد، فكل هذا وما يشبهه من المصالح التحسينية التي لا تفوت مقصودًا ضروريًا كالقسم الأول، ولا حاجيًا كالقسم الثاني، وإنما يترتب عليه الإخلال بما هو الأولى والأكمل(١).

هذا، وقررت نصوص القرآن والسنة أن رفع الحرج عن الناس أساس من أسس التشريع الإسلامي، فالله سبحانه وتعالى يقول ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وفي السنة النبوية المطهرة يقول ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»(٢)، وتروي السيدة عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا(٣)، كما نطقت تلك النصوص أيضًا بأن الأمور الكمالية مقصودة في الشارع الحكيم، ولذلك قال الله تعالى على سبيل المثال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ الله الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾

---

(١) راجع مثلًا: إرشاد الفحول: ص٢١٦، والمدخل للفقه الإسلامي لمدكور: ص٢٥٦ ومقاصد الشريعة عند الإمام العز ابن عبد السلام: للدكتور عمر بن صالح بن عمر: ١٤٤، ٤٦٣ وما بعدهما، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

(٢) رواه أحمد ٥/ ٢٦٦.

(٣) انظر: صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، رقم (٣٥٦٠)، صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب مباعدته للآثام واختياره من المباح أسهله وانتقامه، رقم (٢٣٢٧).

[الأعراف: ٣١] وفي الحديث الصحيح: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»(١)، ويقول أيضًا: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»(٢).

ومن جهة أخرى وردت أحكام عديدة معللة صراحة أو إيماء في الكتاب والسنة، فآية تحريم الخمر والميسر مثلًا تفيد أنهما رجس من عمل الشيطان ثم تنهى عنهما، وفي آية الصوم وبعض أنواع الرخص يذكر الله سبحانه أنه يريد بنا اليسر لا العسر، وفي آية الاستئذان قبل الدخول على الأجانب يبين الله أن ذلك أزكى للناس وأطهر لقلوبهم، وأمرُ النبي ﷺ بالإتجار في أموال اليتيم جاء معللًا بأنها إذا تركت دون الاستغلال أكلتها الزكاة أو أكلتها الصدقة، وهكذا نجد من الكثير من الأحكام التي جاء بها التشريع الإسلامي معللة بالعلل منوطة بالمصالح والحكم، حتى لقد ذهب المحققون من علماء الفقه والأصول إلى أن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، ولا بد أن تشمل العلة على المصلحة أو المفسدة التي تناسب شرع الحكم أمرًا أو نهيًا أو إباحة (٣).

(١) رواه أحمد ٢/ ٣٨١ بلفظ: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق".

(٢) رواه أحمد ٢/ ٣١١، ٤/ ٤٣٨، والترمذي في الأدب، باب: ما جاء إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، رقم (٢٨١٩).

(٣) راجع المدخل للفقه الإسلامي للدكتور مدكور: ص٢٥٧-٢٥٨.

# المطلب الثاني

## أنواع المصلحة

وفي ضوء ما تقرر أيضًا – في المطلب السابق - يمكننا أن نسلم بوجود ثلاثة أنواع من المصالح:

١ـ مصالح معتبرة بنظر الشارع حتى تظاهرت الأدلة على رعايتها واعتبارها وعلى جواز التعليل بها وترتيب الحكم عليها، خلافًا لمن أنكروا القياس وتعليل النصوص، ولهذا تسمى المصلحة المعتبرة، ومثالها الإسكار بالنسبة إلى تحريم الخمر، والصغر بالنسبة للولاية على المال، وفي المقابل وجدنا نصوصًا أخرى جاءت بأحكام تُلغي ما يتوهم أنه مصلحة في كثير من الوقائع والحوادث، ومن وجهة معينة، فكان هذا دليلًا على أن هذه المصالح المتوهمة ملغاة وغير معتبرة في نظر الشارع، وهذا هو النوع الثاني، إذن مر علينا الآن نوعان من المصالح: مصالح معتبرة في نظر الشارع، ومصالح ملغاة في نظر الشارع أيضًا، على أن إلغاء هذه المصالح بطبيعة الحال لم يكن من جهة كونها مصلحة، بل لأنها مصلحة موهمة أو لأنها مصلحة مرجوحة أمام مصلحة راجحة، ومن أمثلة هذا النوع مصلحة آكل الربا في زيادة ثروته مع ورود النهي عن أكل الربا قليله وكثيره، بل جعل ذلك من الموبقات أي المهلكات، في الحديث الصحيح: «اجتنبوا السبع الموبقات»- أي المهلكات- قيل: وما هن يا رسول الله؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[١]، أو كما قال ﷺ في أحاديث كثيرة عن تحريم الربا جملة وتفصيلًا.

---

(١) رواه البخاري في الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ﴾، =

ومنها: مصلحة المريض الميئوس من شفائه، أو من ضاقت به سبل العيش في الموت، أو ما يسمى موت الرحمة أو قتل الرحمة مع وجود نصوص قاطعة في تحريم الاعتداء على النفس من صاحبها أو من الغير.

ومنها أيضًا: مصلحة المرأة في أن تكون مساوية للرجل في ملكية الطلاق، أو سلب حقه في تعدد الزوجات، أو مساواة الابن والبنت في الميراث لتساويهما في الصلة بالأب المتوفى، حيث جاء النص القرآني بإهدارها وإلغائها في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، نظرًا لتفاوتهما في مغارم الأعباء والالتزامات المالية من ديات ومهور ونفقات، أو لاعتبارات أخرى يراها العليم الخبير الذي خلق الذكر والأنثى، فسبحانه يقضي بما يشاء لمن يشاء من خلقه، ولا معقب لحكمه ولا راد لقضائه ولا يظلم ربنا أحدًا، وكذلك المصلحة المرجوحة في المحافظة على النفس بعدم قتال الأعداء والاستسلام لهم، فقد جاءت النصوص بإلغائها وعدم اعتبارها في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وذلك لوجود مصلحة أرجح منها، وهي المحافظة على الأمة وعلى عقيدتها ووطنها.

ويحضرني في هذا المقام مثال يتردد في كتب الفقه والأصول كثيرًا وهو ما الحكم فيما لو ظاهر ملك من امرأته أو جامعها في نهار رمضان؛ فقد يرى بعض أهل العلم أن مصلحة الزجر والردع تقتضي تخصيص تكفيره بالصوم؛ لأنه يردعه، بخلاف الإعتاق والإطعام، فإنهم – أي الملوك، ومن على شاكلتهم – لا يبالون بهما، إما لخفتهما أو لسهولتهما عليهم، ولكن الشارع الحكيم أهمل هذه المصلحة باشتراطه الترتيب في كفارة الظهار على سبيل المثال، يقول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ

---

رقم (٢٧٦٧)، ومسلم في الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، رقم (٨٩).

مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٣] وذلك لتحصيل مصلحة أخرى أهم من هذه، هي أن عتق الرقبة من الرق أهم عند الشارع من التضييق على هذا الملك ونحوه بالتكفير بالصوم لينزجر، ومثل ذلك يقال أيضًا في ترتيب كفارة الوطء في رمضان، وثمة فتوى مشهورة في ذلك من أحد فقهاء المالكية لأحد أمراء الأندلس(١) لما جامع أمته – أو امرأته – في نهار رمضان فأفتاه الشيخ بوجوب الصوم تكفيرًا عن انتهاك حرمة رمضان، بخلاف ما عليه المذهب المالكي وغيره.

وننتقل الآن إلى النوع الثالث فقد خلت بعض المصالح الجزئية من وجود نص شرعي معين على اعتبارها، ومن وجود نص شرعي معين على إلغائها، فتسمى هذه المصلحة مرسلة أي مطلقة عن دليل معين على اعتبارها أو إلغائها، ومن أمثلتها المصلحة التي رآها الصحابة في جمع الصحف المتفرقة التي كتب فيها القرآن في نسخة واحدة، والمصلحة في اتخاذ السجون وفي ضرب النقود ونحوها(٢).

---

(١) راجع مثلًا: المستصفى: ١/ ٢٨٥ والاعتصام: ٢/ ٤٥١ طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة، والسياسة الشرعية: للقرضاوي: ٨٤-٨٦ ومصادرها.

(٢) راجع في أنواع المصالح المتقدمة على سبيل المثال: المستصفى: ١/ ٢٨٤ وإرشاد الفحول: ص٢١٧-٢١٨، وأصول التشريع الإسلامي: ص١٦٩، ومدخل للفقه الإسلامي: ص٢٥٤، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٤٤، ٢٦٥.

# المطلب الثالث

## الاحتجاج بالمصلحة المرسلة

مما هو معلوم أن المجتهد يرجع إلى القرآن وإلى السنة وإلى الإجماع في استنباط الأحكام الشرعية لكل ما يجِدّ من حوادث أو يعرض من وقائع، فإذا جاء الحكم في واحد منها أخذ به المجتهد، وإذا خلت هذه الأدلة من الحكم الشرعي لحادثة بعينها، وكان فيها حكم لحادثة أخرى انبنى على علة معينة، ووُجدت تلك العلة التي بني عليها الحكم في الحادثة الجديدة قام المجتهد بقياس هذه الواقعة الجديدة على الحادثة التي ثبت حكمها بالأدلة السابقة، وأعطاها حكمها أي قياس الفرع على الأصل في الحكم إذا اتحدا في العلة، وهذا لب القياس الذي قال به الفقهاء والأصوليون.

فإذا جاءت حادثة لم يجد المجتهد لها نظيرًا معينًا في الحوادث التي ورد عن الشارع حكمها حتى يقيس عليها لذاتها، وكان في تشريع حكم معين في هذه الواقعة تحقيق مصلحة الناس بجلب النفع لهم أو دفع الضرر عنهم، فهل يستطيع المجتهد أن يشرع هذا الحكم بناء على هذه المصلحة المرسلة التي لم يوجد لها نظير تقاس عليه، ولا يوجد دليل على اعتبارها أو إلغائها؟

أقول: اختلف العلماء في ذلك، فذهب بعضهم إلى الاحتجاج بها، وذهب آخرون إلى عدم الاعتداد بها في تشريع الأحكام، فما أهم الأدلة التي احتج بها القائلون بالمصلحة؟

### استدل القائلون بحجية المصالح المرسلة بالأدلة الآتية:

أولًا: دلت الأدلة القطعية التي لا خلاف عليها على أن التشريع الإسلامي يقوم على تحقيق مصالح الناس، بجلب الخير لهم ودفع الشر والفساد عنهم، فأينما وجدت

المصلحة فثم شرع الله، ومصالح الناس تتجدد ولا تقف عند حد، فإذا جدت مصلحة لم يشرع الشارع لتحقيقها حكمًا معينًا، ولم يوجد ما يدل على اعتبارها حتى يمكن القياس، فإن هذه المصلحة تكون دليلًا شرعيًا، يبنى عليها الحكم، ويكون هذا الحكم هو حكم الله، وإلا فالوقوف في التشريع عند المصالح المعينة التي اعتبرها التشريع فقط يؤدي إلى تعطيل مصالح الناس المتجددة، ويفضي بالضرورة إلى جمود الشريعة أو قصورها عن الوفاء بحاجات الناس، وهذا ما لا يقبل القول به مسلمٌ غيورٌ على دينه وشريعته.

ثانيًا: الصحابة رضي الله عنهم أجمعين قد أجمعوا على اعتبار المصلحة المرسلة التي لم يرد دليل معين بإلغائها ولا اعتبارها حيث قاموا بتشريع أحكام كثيرة لتحقيق مصالح مطلقة، فقد استخلف أبو بكر عمرَ بن الخطاب رضي الله عنهما وعن الصحابة أجمعين في إمارة المؤمنين لما رآه من مصلحة الأمة في ذلك، ولم يرد في هذه المصلحة دليل على اعتبارها فإن رسول الله ﷺ لم يستخلف أحدًا بعده صراحة، ولم يرد عنه نص في ذلك، كما جمع أبو بكر الصحف المتفرقة التي كتب فيها الصحابة القرآن في مصحف واحد، عملًا برأي عمر محافظة على القرآن وخوفًا عليه من الضياع، بعد أن استحر أو اشتد القتل بالقراء في حروب الردة، وعندما تحرج أبو بكر من ذلك أول الأمر لعدم وجود شاهد معين لاعتبار هذه المصلحة، وقال: كيف أفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ، قال له عمر: إنه والله خير ومصلحة للمسلمين، وبمنطق الخيرية هذا وبالمصلحة ذاتها عمل عثمان بن عفان رضي الله عنه على تدوين القرآن وتوزيع نسخ منه على الأمصار الإسلامية، وإحراق ما عداه من نسخ خاصة عند بعض أفراد الصحابة، لاختلافهم في قراءة القرآن، وانتقال هذا الاختلاف إلى الجند في الفتوحات الإسلامية، حتى اتهم بعضهم بعضًا بالابتداع، وفسق- بل كفر- بعضهم بعضًا إلى أن هدى الله عثمان لهذا الخير والمصلحة للمسلمين في كل زمان

ومكان.

معنى ذلك أن الخير مطلوب في الإسلام لذاته، ولو لم يرد فيه نص، والخير هو المصلحة، وقد سلك المسلمون بها كل مسلك، وإن اختلفت وجهات النظر في تصويرها وتقديرها والتوسع في الأخذ بها، وذلك كله أيضًا في دائرة المصلحة التي يهتدي إليها كل فقيه ومجتهد(١).

ومن أمثلة العمل بالمصلحة المرسلة في عهد الصحابة الكرام أيضًا ما ذهب إليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه من تضمين الصناع، كالغسال والصباغ والنجار والخياط حتى يحافظوا على ما تحت أيديهم للناس، وقال في ذلك: «لا يصلح الناسَ إلا بذاك»، وكذلك تدوين عمر بن الخطاب رضي الله عنه للدواوين، فقد روي أنه أول من دونه(٢).

وكذلك جعل الحد في شرب الخمر ثمانين، بعد أن كان الشارب لها يضرب بالجريد والنعال وغير ذلك، وفي حدود الأربعين في عهد رسول الله ﷺ، لكن لما كثر الشاربون، واستهانوا في العقوبة، جعل عمر الزيادة تعزيرًا كما قال الفقهاء(٣).

وهكذا يمكننا أن نقول: إن حجية الاستدلال بالمصالح المرسلة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع كما دل عليها استقراء الشريعة، فإنه قد علم من الشرع الكريم محافظته على المصالح وعدم إهدارها، ولا سيما إذا كانت المصلحة متمحضة لم تستلزم

---

(١) انظر على سبيل المثال: المدخل للفقه الإسلامي لمدكور: ص٢٥٧، والسياسة الشرعية للقرضاوي: ص٩٤ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) انظر مثلًا: الموطأ للإمام مالك كتاب العقول، حيث تجد أمثلة كثيرة لتدوين عمر للديات بأنواعها ومقاديرها.

(٣) ويمكنك أن ترجع أيضًا إلى الصحيحين وشروحهما في كتاب الحدود باب الضرب بالجريد والنعال في البخاري، وباب حد الخمر في صحيح مسلم، أو كتب الفقه المعتمدة.

مفسدة، ولم تعارض مصلحة راجحة، ولم تصادم نصًا من الوحي(١).

على أن عز الدين بن عبدالسلام يقول(٢): ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك، وعلى كل حال فرعاية المصالح من طرائق الاستدلال التي لا تستقل ببيان الأحكام دون أصل كلي.

وقال الغزالي: «من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن سار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرف لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة، لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فسمي لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع لكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافًا، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك

---

(١) يمكن مراجعة قضية الحجية الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع فيما قرره الغزالي في المستصفى: ٣١٠، وما ذكره الزركشي في البحر المحيط: ٥/ ٢١٥، والقرافي في عدد من كتبه، منها الذخيرة: ١/ ١٥٢، وكذلك الشنقيطي في مذكرته في أصول الفقه: ص٢٠٣.

(٢) راجع: قواعد الأحكام: ٢/ ١٨١ أو المدخل للفقه الإسلامي: لمدكور: ٢٦٣.

يجب ترجيح الأقوى»(١).

وهي كما ترى كلمة جامعة لعلك توافقني في ذلك، ولا ترى ذكرها إطالة، ومع هذا فإن الاستدلال بالمصالح المرسلة ليس أمرًا هينًا، ولا هو بالمركب السهل، وليس هو حقًا لكل أحد، كائنًا من كان، إذ هو من أشد مواقع الاجتهاد وأحراها بما يشترط فيه أهله من شروط دونها خرط القتاد(٢) كما يقال في الأمثال، ولذلك نجد عالمًا بالفقه والأصول والسياسة الشرعية وهو القرافي المالكي يقول: إن مالكًا يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد ليكون الناظر متكيفًا بأخلاق الشريعة فينبو عقله وطبعه عما يخالفها بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلًا بالأصول فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيهجم على أخلاق الشريعة من غير شعور إلا أنه مزلة قدم للمبتدع في الدين وهاوية ذمم للمقننين، نسأل الله العافية والسلامة(٣).

## أما عن أهم أدلة المانعين الاحتجاج بالمصلحة المرسلة فيكفي أن أقول(٤):

إن المنكرين لحجية المصالح المرسلة استدلوا بالأدلة الآتية:

أولًا: قالوا: إن الشريعة قد جاءت بما يحقق مصالح الناس إما بنصوصها أو بالقياس على ما جاء في نصوصها، فليس هناك مصلحة لم يرد دليل على اعتبارها، والقول بغير ذلك يتنافى مع كمال الشريعة وتمامها الثابت بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] فإذا

(١) هذا الكلام في المستصفى: ٣١٠-٣١١ وفي السياسة الشرعية للقرضاوي: ٩٧

(٢) القتاد: شجر له شوك أمثال الإبر. انظر لسان العرب: ٣/ ٣٤٢.

(٣) وقد نبه إلى ذلك أيضًا بعض أهل العلم مثل الشاطبي في الاعتصام: ٢/ ١١٢، ومصادر أخرى تجدها في كتاب فهد الرشيدي ص٣٩ - ٤٠ فارجع إليها إن شئت.

(٤) وراجع: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٤٦، ٢٤٧

ظهرت مصلحة لم يرد عن الشارع دليل على اعتبارها كانت مصلحة وهمية لا حقيقية، فلا يصح بناء التشريع عليها.

ثانيًا: الاعتماد على المصلحة المرسلة في التشريع يفتح -في نظرهم طبعًا- لأصحاب الشهوات والأهواء من الحكام والفقهاء فيدخلون في الشريعة ما ليس منها ويشرعون أحكامًا باسم المصلحة، وهي في الحقيقة مفسدة، وفي ذلك ضياع الشريعة وفساد الناس كما يقولون.

ثالثًا: الاعتداد بالمصالح في تشريع الأحكام يؤدي إلى اختلافها حسب الأزمنة، فيكون الأمر الواحد حلالًا في زمن معين أو بلد معين لما فيه من مصلحة وحرامًا في زمن آخر في بلد آخر لما فيه من مفسدة، وهذا يتنافى مع وحدة الشريعة ووحدة أحكامها وعمومها وخلودها.

لكن الذي نراه أن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة وبناء الأحكام عليها هو الأمر الراجح[1]؛ الذي يتفق مع عموم الشريعة وخلودها ومسايرتها لمصالح الناس في كل مكان وزمان، وهو الأمر الذي سار عليه الصحابة، والقول بعدم الاعتداد بالمصلحة يؤدي إلى جمود الشريعة، فوق أن القول باعتبارها لا يتنافى مع كمال الشريعة، بل إنه هو الذي يحقق كمالها وتمامها وتحقيقها لمصالح الناس أجمعين، مهما اختلفت بيئاتهم وأزمانهم، أما الخوف من أصحاب الهوى وأهل الغرض والمرض من الحكام والفقهاء فلا يصح أن يكون سببًا في إهمال مصالح الناس، ولا يمنع ضرر هؤلاء إلا إبعادهم عن ولاية أمر الناس وعن منصب التشريع؛ لأن من غلب عليه الهوى وران على قلبه الفساد يكون منه الخطر على الشريعة وأحكامها سواء أكان التشريع مقيدًا بالنصوص أو مقيدًا بالمصلحة.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٤٧، ٢٤٨

وأما قول المنكرين للمصلحة المرسلة: إن التشريع بمقتضاها يترتب عليه اختلاف الأحكام مما لا يتفق مع وحدة الشريعة وعمومها، فقول ظاهر البطلان؛ لأن هذا الاختلاف في الأحكام بناء على اختلاف المصالح مقصد أساسي من مقاصد التشريع، يتحقق به خير الناس مهما اختلفت أزمانهم وديارهم، وهذا الاختلاف لا يتنافى مع وحدة الشريعة وعمومها؛ لأن الشريعة واحدة عامة تطالب الجميع بتشريع ما يحقق مصلحتهم في المسائل التي لم يرد عن الشارع شاهد باعتبارها ولا بإلغائها، فلم يكن اختلافًا في أصل الشريعة حتى يتنافى مع وحدتها وعمومها، وإنما هو اختلاف في التطبيق وفي وجود المصلحة أو عدم وجودها.

# المطلب الرابع

## شروط العمل بالمصلحة المرسلة(١)

أما شروط العمل بالمصلحة من وجهة نظر هؤلاء الذين يقولون بالمصلحة المرسلة وقد رجحنا هذا الرأي بأدلتهم ورددنا بما فيه الكفاية على أدلة المانعين لحجيتها.

ولقد اشترط القائلون بحجية المصلحة في التشريع أمورًا معينة يجب أن تتحقق حتى لا تختلط المصلحة بالهوى والمفسدة، لكن منهم من ضيق الأخذ بالمصلحة المرسلة، حين وضع شروطًا صعبة التحقيق، فها هو الإمام الغزالي مثلًا يشترط لاعتبارها ثلاثة أوصاف على حد قوله: أن تكون ضرورية، قطعية كلية.

ومعنى أن تكون ضرورية: أي من الضروريات الخمس المعروفة، فإذا كانت في مرتبة الحاجيات أو التحسينات أو التكميلات أو التزيينات والتتمات، والأخيرة كلها بمعنى واحد، فلا تعتبر مصلحة عند الغزالي ولا عند غيره، لكنه لا يأخذ بالمصلحة إلا إذا كانت ضرورية، ومن ثم كان هذا هو شرطه الأول.

ومعنى أن تكون كلية: أي أن تعم جميع المسلمين بخلاف ما لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالات مخصوصة.

وقوله أن تكون قطعية أو قريبًا من القطعية، هذا هو شرطه الثالث، ويبدو لمن يتأمل في كلام الغزالي أنه لم يشترط هذه الشروط لكل مصلحة، ولكنه اشترطها في المثال الذي ذكره، وهو تترس الأعداء بالمسلمين في الحرب، وإن فهم الأكثرون منه

(١) من مصادر هذا الفقرة تضييقًا واتساعًا: المستصفى: ١/ ٢٨٥، وإرشاد الفحول: ص٢٤٢-٢٤٣، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور محمد سراج: ص٢٤١، والسياسة الشرعية للدكتور القرضاوي: ص٩٩ - ١٠١ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٦٨-٢٦٩.

أنه شرط عام لكل المصالح، حتى قال القرطبي: هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها، وأما ابن المنير فعد ذلك تحكمًا من قائله[(١)].

والذي يظهر من عمل الصحابة رضي الله عنهم أنهم لم يكونوا يلتزمون هذه الشروط كلها، وإنما يراعون المصلحة، وإن كانت جزئية أو حاجية أو ظنية، لاحظوا هو يقول: ضرورية كلية قطعية، ونحن نقول: إن الصحابة كانوا يراعون المصلحة وإن كانت جزئية أو حاجية أو ظنية، فهذا عمر رضي الله عنه يحكم بطلاق امرأة المفقود بعد مضي أربع سنوات، إما من حين فقده، وإما من حين رفع أمرها إلى القضاء، رعاية لمصلحة الزوجة، ورفعًا للضرر عنها، وإن لم يثبت موت زوجها، وهي مصلحة جزئية وحاجية وظنية، وقد وافق عمر على ذلك عثمان وعلي وابن عمر وابن عباس وجماعة من التابعين[(٢)].

ويقضي عمر أيضًا على محمد بن مسلمة الأنصاري بالسماح لجاره الضحاك بن خليفة أن يسوق نهرًا في أرض مسلمة؛ لأن النهر ينفع جاره، ولا يضر محمدًا، وكان محمد بن مسلمة منع جاره من ذلك، فقال له جاره الضحاك: أنت تمنعني ما هو لك منفعة تسقي منه أولًا وآخرًا ولا يضرك! ولكنه أبى، ولما اختصما إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال عمر لمحمد: تمنع أخاك ما ينفعك ولا يضرك، فأصر محمد على المنع، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، ثم أمر عمر الضحاك أن يمر بنهره في أرض محمد، ففعل، وهذه واقعة مشهورة في فقه عمر واجتهاده[(٣)].

والأمثلة كثيرة على هذا الاتجاه من عمل الصحابة والخلفاء الراشدين؛ أذكر منها على سبيل المثال أيضًا: ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى بامرأة زنت

(١) انظر: المستصفى: ١/ ٢٩٥ وما بعدها، وإرشاد الفحول: ص٢٤٢-٢٤٣.
(٢) انظر مثلًا المحلى لابن حزم: ١٠/ ١٦٤ وما بعدها، المسألة رقم: ١٩٤١.
(٣) هي في الموطأ باب القضاء في المرفق، وانظر مثلًا: بداية المجتهد: ٢/ ٣١٠.

فأقرت، فأمر برجمها، فقال علي رضي الله عنه: لعل بها عذرًا، ثم قال لها: ما حملك على الزنا؟ قالت: كان لي خليط أي شريك، وفي إبله ماء ولبن، ولم يكن في إبلي ماء ولا لبن، فظمئت فاستسقيته فأبى أن يسقيني حتى أعطيه نفسي، فأبيت عليه ثلاثًا، فلما ظمئت وظننت أن نفسي ستخرج أعطيته الذي أراد فسقاني، فقال علي: الله أكبر، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة:١٧٣](١).

كما قضى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه في رجل قطع فرج امرأة أن يؤخذ منه دية الفرج، ويجبر على إمساكها حتى يموت، وإن طلقها أنفق عليها، يقول ابن القيم: فلله ما أحسن هذا القضاء وأقربهم من الصواب! فأما الفرج ففيه الدية كاملة اتفاقًا، وأما إنفاقه عليها إن طلقها، فلأنه أفسدها على الأزواج الذين يقومون بنفقتها ومصالحها فسادًا لا يعوض، وأما إجباره على إمساكها فمعاقبة له بنقيض قصده، فإنه قصد التخلص منها بأمر محرم، وقد كان يمكنه التخلص بالطلاق والخلع، فعدل عن ذلك إلى هذه المسألة القبيحة، فكان جزاؤه أن يُلزم بإمساكها إلى الموت(٢).

وقد نأتي بأمثلة أخرى من فقه الصحابة والخلفاء الراشدين في العمل بالمصلحة، وإن كانت جزئية، أي ليست كلية أو عامة،وإن كانت أيضًا ظنية، وليست قطعية، ولهذا لم يشترط الإمام الشاطبي مثلًا ما اشترطه الإمام الغزالي، وإنما اعتبر أمورًا ثلاثة يجب مراعاتها عند الأخذ بالمصلحة، وهي:

١) أن تكون معقولة في ذاتها، بحيث إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في الأمور التعبدية، فإن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم.

(١) هذه الواقعة في الطرق الحكمية: ص٦٣، والآية المذكورة مكررة بمعناها في أكثر من سورة في القرآن الكريم.

(٢) انظر أيضًا: الطرق الحكمية: ص٦٢.

٢) أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله، ولا دليلًا من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها بأن تكون من جنسها أو قريبة منها، ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد دليل خاص باعتبارها.

٣) أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين، فأما مرجعها إلى حفظ الضروري، فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهي إذن من الوسائل لا المقاصد، وأما رجوعها إلى رفع حرج لازم، فهو إما لاحق بالضروري، وإما من الحاجي الذي مرده إلى التخفيف والتيسير(١).

وليس من اللازم ما اشترطه الإمام الغزالي أن تكون المصلحة من الضروريات، فقد تكون مصلحة حاجية، مما ييسر على الناس، ويرفع عنهم العنت والحرج، وليس من اللازم أيضًا أن تكون كلية عامة، فرعاية مصالح الأفراد والفئات المختلفة أمر معتبر في الشريعة، وليس من اللازم بعد ذلك أن تكون قطعية، فالعمل بالظن الراجح في النصوص وفي دلالات الألفاظ أمر معمول به في الأحكام الشرعية، وناط به الشرع أمورًا كثيرة، كلنا يعرف ذلك، سواء بالاستدلال بخبر الواحد أو بالقياس أو بغير ذلك من أدلة التشريع، فضلًا عن دلالات الألفاظ في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة.

والأمر المهم الذي ينبغي الالتفات إليه والاحتياط فيه أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، فقد يخيل الهوى أو تخيل الشهوة أو يخيل الوهم وسوء التصور لبعض الناس أو الإلف والعادة أن عملًا ما مصلحة، وهو في حقيقته مفسدة، أو أن ضرره

---

(١) راجع الاعتصام للشاطبي: ٢/٤٤٩ وما بعدها، ومصادر أخرى في السياسة الشرعية للقرضاوي: ص١٠٠-١٠١.

أكبر من نفعه، فكثيرًا ما يغفل الناس المصلحة العامة لأجل المنفعة الخاصة، أو يغفلون عن الضرر الآجل من أجل النفع العاجل، أو يغفلون الخسارة المعنوية من أجل الكسب المادي، أو يتغاضون عن مفسدة كبيرة من أجل مصلحة صغيرة، فالاعتبارات الشخصية والوقتية والمحلية والمادية لها ضغطها وتأثيرها على تفكير البشر، لهذا يجب الاحتياط والتحري عند النظر في المصالح وتقويمها تقويمًا سليمًا عادلًا(١).

يقول الإمام ابن دقيق العيد: «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد» (٢).

**وننتهي إلى خلاصة أهم شروط العمل بالمصلحة في التشريع، فنقول مرة أخرى:**

اشترط القائلون بحجية المصلحة في التشريع أمورًا معينة يجب تحققها حتى لا تختلط المصلحة بالمفسدة أو بالهوى، وتلك الشروط بإيجاز هي:

أولًا: أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، ويرى أهل الحل والعقد أن تشريع الحكم بناء عليها يجلب نفعًا للناس أو يدفع ضررًا عنهم، فلا اعتبار للمصالح التي قد يراها بعض الناس، مثل ما يُدعى من مصلحة في إعطاء حق التطليق للقاضي وحده في جميع الحالات، فإن هذا التشريع لا توجد فيه مصلحة، بل إنه يؤدي إلى فساد الأسرة والمجتمع، حيث يقوم ارتباط الزوج بزوجته حينئذ على أساس من الإكراه القانوني لا على الرضا والمودة وحسن العشرة.

ثانيًا: أن تكون المصلحة مصلحة عامة كلية، لا تختص بفرد ولا بأفراد قلائل،

---

(١) وراجع: أصول التشريع الإسلامي: ١٥١ وما بعدها.

(٢) هذا النص في إرشاد الفحول: ص٢٤٣.

كما إذا تترس الكفار بجماعة من المسلمين، بحيث إذا امتنع المسلمون عن قتالهم محافظة على حياة من تترسوا بهم من المسلمين غلب الكفار حتمًا، وإذا قتلوا من تترسوا بهم من المسلمين اندفعت هذه المضرة عن كافة المسلمين، فيباح عندئذ قتل هؤلاء المسلمين الذين تترس بهم الكفار تحقيقًا لمصلحة عامة المسلمين.

**ثالثًا:** أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، ولو لم يشهد لها دليل خاص.

**رابعًا وأخيرًا:** أن لا تكون النصوص قد جاءت بعدم اعتبارها وبإلغائها، وقد مثل العلماء لذلك بما أفتى به أحد فقهاء الأندلس أحد ملوكها كما أشرت إلى ذلك من قبل، حيث جامع هذا الملك في نهار رمضان، فأفتاه هذا الفقيه بأنه لا كفارة لإفطاره في نهار رمضان عامدًا إلا أن يصوم شهرين متتابعين، ولم يُفتِه بالتخيير بين الإعتاق والصوم كما هو مذهب مالك، ولا بالإعتاق فقط كما هو مذهب غيره من الأئمة، وقد بنى هذه الفتوى على ما رآه من مصلحة اقتضت في رأيه إلزام هذا الملك بالصيام حتى لا يعود إلى مثل ذنبه بانتهاك حرمة رمضان، أما إعتاق رقبة فلا زجر فيه؛ لأنه يملك من الرقاب عددًا كبيرًا، فقد رأى كثير من العلماء أن هذه الفتوى قد انبنت على مصلحة ملغاة، فإن النص الوارد في الكفارة لم يفرق بين ملك وغيره في كفارة الإفطار، وإن المصلحة في الكفارة لا تقف عند الزجر والردع كما فهم هذا الفقيه غفر الله لنا وله، بل تتجاوزه إلى الستر والتعويض كما يؤخذ من لفظها ومعناها اللغوي، والستر يتحقق بالعتق وبالإطعام كما يتحقق بالصوم.

# المطلب الخامس

## موقف الأئمة من المصلحة المرسلة(١)

جمهور الفقهاء متفقون على أن المصلحة أساس صالح لتشريع الأحكام الفقهية، غير أن جمهور الحنفية والشافعية يشترطون في المصلحة أن تكون داخلة تحت القياس، بحيث يوجد أصل معين يقاس عليه، وتوجد فيه علة منضبطة، يكون في ربط الحكم بها مظنة تحقيق المصلحة، ويزداد توسع الحنفية على الشافعية في هذا المجال لاعتمادهم على الاستحسان الذي يستند في بعض الأحيان إلى المصلحة كما سيأتي، أما المالكية والحنابلة فإنهم يبنون الأحكام على مجرد المصلحة، دون أن يتكلفوا إدخالهم في القياس، ومن غير أن يبحثوا على أصل معين يقيسون عليه، ولهذا اشتهر على لسان العلماء أن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة هو منهج المالكية والحنابلة دون الحنفية والشافعية.

والحق في ذلك فيما نرى أن المذاهب الأربعة تعتد بما يسمى مصلحة مرسلة، غير أن جمهور الحنفية والشافعية يحاولون إدخالها في القياس، ويتشددون في ذلك ضبطًا للأحكام واحتياطًا في أمر التشريع، أما المالكية والحنابلة فإنهم يجعلونها دليلًا مستقلًا بعنوان المصلحة المرسلة أو بعنوان الاستصلاح أو بعنوان الاستدلال، ويضعون الشروط للتشريع على أساسها فما مجال العمل بالمصلحة المرسلة؟

أقول: يقتصر مجال العمل بالمصلحة المرسلة عند المحتجين بها على المعاملات؛ لأن المصلحة فيها يمكن إدراكها ومعرفتها، ولا تتجاوزها في العبادات؛ لأنها

(١) راجع: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٦٩-٢٧٠، والسياسة الشرعية للقرضاوي: ص٩٧ وما بعدها، بالإضافة إلى كل المصادر الأصيلة السابقة.

تنظيمات لعلاقة الإنسان بربه، فيقتصر فيها على ما وردت بالنصوص، ومن ثم لا يصح إنشاء عبادة لم يأت بها نص بدعوى أن فيها مصلحة، وأن فتح باب التشريع للمصلحة في نطاق العبادات يؤدي إلى تغيير شعائر الدين وتعددها والابتداع فيها والتلاعب بها، وقد جعلها الله شعائر واحدة تعم الناس جميعًا على مر الأزمان والعصور.

## وماذا عن تعارض المصالح واختلاطها بالمفاسد؟

لا تكاد تخلو المصالح من مفاسد تختلط بها، كما لا تخلو المفاسد في أغلب الأحوال من مصالح تتصل بها، كما أن المصالح تتفاوت قوة وضعفًا بحسب حاجة الناس إليها، وتتفاوت المفاسد قوة وضعفًا بحسب تضرر الناس منها، ولهذا كان المعول عليه دائمًا هو جلب أرجح المصالح ومنع أكبر المفاسد[1].

(١) وراجع ما قرره الشاطبي في الموافقات: ٢/ ٢٠ – ٢٥ والشيخ علي حسب الله في أصول التشريع الإسلامي: ٢٦٥-٢٦٧.

# المطلب السادس

## بعض الأمثلة الفقهية والقانونية لأحكام مبنية أو قائمة على هذه المصلحة المرسلة(١)

١- فرض الضرائب على الناس إذا لم يكن في بيت المال ما يكفي للمصالح العامة.

٢- ضرب المتهم الذي اعتاد السرقة حملًا له علي الإقرار وإظهار المسروق في مذهب مالك.

٣- الحكم بطلاق امرأة المفقود بعد مضي أربع سنوات من تاريخ فقده، وبعد التحري عنه بكل السبل المتاحة رعاية لمصلحة الزوجة ورفعًا للضرر عنها، ولاسيما إذا رفعت أمرها إلى القاضي.

٤- قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الحوادث التي لا يحضرها غيرهم.

هذا وقد صدرت في مصر أحكام بناء على ما فيها من مصلحة، ومن ذلك:

١) أن عقد الزواج الذي لا يثبت بورقة رسمية، لا تسمع الدعوى به عند الإنكار.

٢) أن عقد البيع الذي لا يسجل في الشهر العقاري أو الجهات المختصة بالتسجيل والتوثيق كالمحاكم الشرعية وما في حكمها لا ينقل الملكية ولا يثبت حقًا

---

(١) منها ما ورد في المستصفى ١/ ٢٨٥ وما بعدها، والاعتصام: ٢/ ٤٥٢ وما بعدها، وبعضها من الطرق الحكمية ص٦٢- ٦٣، السياسة الشرعية للدكتور القرضاوي ص٩٩- ١٠٠، ومصادرهما، مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية ص٢٧٠- ٢٧١.

قانونيًا.

وكانت المصلحة في كل ذلك قطع السبيل على الادعاءات الباطلة والتحايل والتزوير في العقود بما في ذلك عقد الزواج، وعقود المعاوضات الأخرى.

٣) إيجاب زراعة نسبة من الأراضي ببعض المحاصيل الزراعية في أيام الحروب والأزمات الاقتصادية حتى تتوفر حاجة الناس إلى الطعام.

ومن هذا القبيل أيضًا تقييد المباح، كتلك القوانين التي تحافظ على البيئة، بمنع اصطياد أنواع معينة من الحيوانات والطيور حتى لا تنقرض وينقطع نسلها، أو اصطياد صغار السمك أو السمك الكبير بالسم والديناميت وما في هذا المعنى مما يحمل خطرًا على الإنسان وعلى البيئة.

٤) وضع قواعد خاصة للمرور في الطرقات العامة، وذلك رغبة من المشرع في تحقيق المصالح التي تترتب على هذه التشريعات، وكلها تكون تشريعات إسلامية، ويكون الحكم الوارد فيها هو حكم الله، بحيث يترتب الثواب الأخروي على امتثالها، والعقاب الأخروي على مخالفتها، فضلًا عن العقوبة الدنيوية المقررة قانونًا أو عرفًا مادامت تعتمد على مصلحة حقيقية.

٥) نزع بعض الملكيات الخاصة لتوسيع طريق أو لبناء جسر، مع تعويض أصحابها..

وينبغي أن نشير هنا إلى حقيقة هامة، وهي أن الأحكام المبنية على مصلحة معينة تظل معتبرة ما بقيت هذه المصلحة، التي هي مناط الحكم وعلته، فإذا انتقلت وجب أن يتغير الحكم تبعًا لها؛ لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

# المطلب السابع

## موقف فقهاء هذا العصر من المصلحة المرسلة وحاجة الناس إليها(١)

مما لا شك فيه أن حاجة الناس في عصرنا إلى الأخذ بالمصلحة المرسلة أكثر من العصور السابقة، وللدكتور القرضاوي كلام جيد في هذا العصر، يقول[٢]: «ولم أر أحدًا يعتد به من فقهاء عصرنا إلا اعتد بالمصلحة المرسلة، واعتبرها من أدلة الشرع فيما لا نص فيها، بشروطها الشرعية، وضوابطها المرعية، قال ذلك الشيخ الخضري، والشيخ أحمد إبراهيم فيما كتباه في أصول الفقه. والأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي في كتابه: (بحوث في التشريع الإسلامي). وقال الشيخ عبدالوهاب خلاف في كتابه(مصادر التشريع فيما لا نص فيه) عندما تحدث عن الاستصلاح. وهو أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع لتطورات الناس وتحقيق مصالحهم وحاجتهم. وكذلك قال الشيخ أبو زهرة عن كتابه عن (مالك) وفي كتابه (أصول الفقه). والشيخ الأكبر محمود شلتوت في كتابه: (الإسلام عقيدة وشريعة)، وفي فتاويه. والشيخ محمد مصطفى شلبي في كتابه (تعليل الأحكام). ومثل ذلك الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه: (المدخل الفقهي)، وفي رسالة عن (المصلحة المرسلة). والدكتور مصطفى زيد في رسالة عن (المصلحة في التشريع الإسلامي)، والدكتور حسين حامد حسان في رسالته: (نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي)، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في رسالته: (ضوابط

---

(١) راجع: السياسة الشرعية ص١٠٣–١٠٧.

(٢) في كتابه السياسة الشرعية: ص١٠٣–١٠٤.

المصلحة في الشريعة الإسلامية)، وكثيرون من المعاصرين ممن كتبوا في أصول الفقه مثل الدكتور عبد الكريم زيدان، والدكتور وهبة الزحيلي».

أما عن حاجة الناس في عصرنا فيقول: ومما دعا هؤلاء العلماء إلى القول بالمصلحة المرسلة، هو ما لمسوه من حاجة الناس في عصرنا إلى اعتبار المصالح في التشريع وفي الفتوى وفي القضاء، إلى جوار ما وجدوه من أدلة عامة في النصوص والقواعد والمقاصد الشرعية تؤيد الأخذ بالمصالح، ومن أجل هذا ضمت القوانين الحديثة أحكامًا شتى كثيرة، مناطها المصلحة ولا شيء غيرها، مثل اشتراط (توثيق عقد الزواج) -كما ذكرنا - بالجهة الرسمية، وإلا لم تسمع المحاكم دعواه، وكذلك توثيق عقود الملكية في دوائر الشهر العقاري أو التسجيل العقاري، وكذلك قوانين البناء حيث تشترط إذن البلدية - أو الحي أو المحليات - وغيرها، ومثل ذلك اشتراط الحصول على رخصة قيادة من إدارة المرور لمن يسوق سيارة أو مركبة بخارية ونحوها، وكذلك من يزاول مهنة كالطب والهندسة والصيدلة والمحاماة وغيرها، لا بد له من ترخيص بعد توافر الشروط المطلوبة في مزاولة المهنة، وهناك قوانين كثيرة تكاد تكون مبنية على المصلحة مثل قانون السير أو المرور، وكذلك قانون العمل والعمال، وحتى القوانين التي لها صلة بالشرع فيها مواد غزيرة ووفيرة مربوطة بالمصلحة، مثل قانون تنظيم استعمال المخدرات صناعةً واتجارًا واستعمالًا.

ولعل من أهم ما نحتاج إليه في عصرنا تقنين العقوبات التعزيرية، مثل عقوبة أكل الربا أو بيع الميتة أو لحم الخنزير أو أخذ الرشوة أو إعطائها أو أكل مال اليتيم أو الغش والاحتكار أو منع الزكاة أو ترك الصلاة أو المجاهرة بالفطر في نهار رمضان أو معاكسة النساء والفتيات في الطريق العام أو خطفهن واغتصابهن أو الاتجار في الأغذية الفاسدة والملوثة إلى غير ذلك من الآفات والرذائل التي تنتشر في المجتمع ولا تجد الردع الكافي، ويُكتفى فيها بالوعظ والإرشاد مع ما علم أن الله يزع

بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

وهناك مئات من المعاصي والمخالفات والمنكرات التي نهى عنها الشرع أو أمر بضدها، ولكنه لم يضع لها عقابًا محددًا، ومن ثم تحتاج في رأينا إلى تقنين في ضوء ما قررناه بخصوص المصلحة، بل إني أرى أن من حاجات عصرنا ومصالحه أن (نقنن) الفقه الإسلامي في صورة مواد مرقمة ومنضبطة على غرار القوانين الحديثة، وهو ما أخذت به الدولة العثمانية في عهودها الأخيرة حين قننت (فقه المعاملات) على المذهب الحنفي أو بعبارة أدق على المفتى به في المذهب غالبًا، وذلك ما تضمنته مجلة الأحكام العدلية الشهيرة والتي ظلت أحكامها سارية في بعض البلدان العربية مثل الأردن والكويت إلى وقت قريب، إلا أنني أنصح أن لا يكون التقنين في عصرنا ملتزمًا بمذهب واحد، بل بالشريعة الرحبة، بمجموع مدارسها ومذاهبها، حتى يُستفاد من كل الثروة الفقهية، ولو من خارج المذاهب المشهورة أو المعروفة لنا، كفقه الصحابة والتابعين ومن بعدهم من نظراء الأئمة وشيوخهم وممن انقرضت مذاهبهم، فلا ينبغي أن نضيق على أنفسنا بالتزام مذهب واحد، وقد وسع الله علينا، وكلهم يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ، وكلهم أيضًا من رسول الله ملتمس، وكلهم كانوا يقولون: كلامنا صواب يحتمل الخطأ، وكلام غيرنا خطأ يحتمل الصواب، أو نحو هذا.

كما أنني أنصح بمراجعة (التقنينات) التي نصدرها على ضوء التطبيق الفعلي ما بين فترة وأخرى، لنحذف ما ينبغي حذفه، ونضيف ما ينبغي إضافته، ونعدل ما ينبغي تعديله. ومن ذلك ما ذكرناه- والكلام للدكتور القرضاوي- من تقنين (التعزيرات) أو العقوبات التعزيرية التي تركها الشرع لتقدير الأئمة والقضاة في كل مخالفة شرعية أو معصية لا حد فيها ولا كفارة؛ وذلك حتى لا تترك لهوى أي منهم، وإنما نضع لها ضوابط في ظل أغراض تطبيق العقوبات في الشريعة الإسلامية. هذا

وما يختاره الإمام أو ولي الأمر من التقنين يعتبر رأيًا له، يعمل به بشرطه، حيث لا يعمل برأي ولي الأمر لمجرد أنه رأي ولي الأمر، تلك هي المجالات الثلاثة التي يعمل فيها برأي ولي الأمر، وهي: ما لا نص فيه، ما يحتمل عدة أوجه، المصالح المرسلة، ومفهوم هذا أن ما عدا هذه الثلاثة لا يؤخذ فيها برأيه، إذ تكون مما فصلت فيه نصوص الشرع من الكتاب والسنة أمرًا أو نهيًا، فالأوامر تمتثل، والنواهي تجتنب، ولا يجوز لولي الأمر أن ينفي ما أثبته الشرع أو يثبت ما نفاه، أو يلغي فرضًا فرضه الله على عباده، أو يحل حرامًا حرمه الله عليهم، أو يحرم عليهم ما أحل الله لهم، أو يشرع لهم من الدين ما لم يأذن به الله سبحانه وتعالى، فليس صنيع شيء من هذا كله من شأنه، ولا هو من حقه، وهو لو فعل ذلك كان متعديًا على حق الله تعالى وسلطانه متألهًا في الأرض بغير حق، ومن حق الناس في هذه الحال بل من واجبهم أن يرفضوا طاعته التي أمر الله تعالى بها في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ﴾ [النساء: ٥٩]، فإن الطاعة الواجبة لأولي الأمر إنما هي في المعروف التي تعرفه الفطر السليمة والعقول الرشيدة مما جاء به الشرع وأيده العقل، وليست طاعة ولي الأمر مطلقة حتى إن الله تعالى قيد الطاعة لرسوله بالمعروف أيضًا حين قال في بيعة النساء له: ﴿وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ [الممتحنة: ١٢]، وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه رضي الله عنهم: «إنما الطاعة في المعروف» (١)، وقال أيضًا: «حق على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» (٢)، وقد اتفق المسلمون على

(١) رواه البخاري في الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم (٧١٤٥)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم (١٨٤٠).

(٢) رواه البخاري في الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام (٢٩٥٥)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم (١٨٣٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والقرآن الكريم حين أمر المؤمنين بطاعة أولي الأمر منهم عقّب على ذلك قائلًا: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النساء:٥٩] والرد إلى الله يعني الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول بعد وفاته يعني الرد إلى سنته، فليس ولي الأمر المسلم طليق العنان يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يسأل عما يفعل، فهذا شأن الإله وحده، وإنما هو بشر يُحاسب ويسأل، ويُنصح ويوجه، ومن حق أي فرد من رعيته أن ينصح له، ويأمره بالمعروف، وينهاه عن المنكر، ومن واجبه أن يقبل منه ويشجعه، كما قال عمر لمن قال له: اتق الله، لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نسمعها[1].

(١) وراجع: السياسة الشرعية: للقرضاوي: ١٠٤-١٠٧.

# المبحث الثاني

## تغير الأحكام تبعًا لتغير المصلحة ومجال هذا التغير(١)

ونتناول في هذا المبحث مفهوم التغير أو التغيير، وخطة الشارع في تغيير بعض الأحكام، وطبيعة الأحكام التي تقبل هذا التغيير أو التبديل؛ وذلك كله من خلال مجموعة من المطالب، تتضمن العناصر الرئيسة الآتية:

## المطلب الأول

### المقصود بالتغير أو التغيير
### وفي أي الأحكام الشرعية يكون أو يتحقق

ولقد استخدمت كلمتي (التغير) و(التغيير) هنا مع أنني أعرف أن أهل العلم باللغة العربية وأوزانها واستعمالاتها يفرقون بين وزن التفعل والتفعيل؛ من جهة أن الأول يدل على التفعل التلقائي أو الذاتي أو الطبيعي أو الداخلي، أما الثاني فيكون بناء على تدخل من الإنسان أو من غيره، أي أن حدوث التغير في الأول يكون من داخله أما في الثاني فيحدث أو فيطرأ عليه من خارجه، ولعل هذا يتضح لكم من

---

(١) من مراجع هذا المبحث بعناصره التالية: إعلام الموقعين مثلًا لابن القيم في أول الجزء الثالث، ثم الفروق للقرافي في مواضع من الجزء الأول والثالث سنشير إليها فيما بعد إن شاء الله، ثم المدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور: ص٢٦٤، والخصائص العامة للإسلام للقرضاوي: ص٢٠٤، والسياسة الشرعية له أيضًا: ص١٠٢، وهناك مصادر أخرى سنشير إليها عند الاقتباس منها بشكل مباشر أو ربما غير مباشر.

تدبر دلالات الألفاظ الآتية: تطور وتطوير، وتبدل أو تغير أي من تلقاء نفسه وتبديل أو تغيير أي بفعل الغير، ومثله: تحكم وتحكيم، وتفسخ وتفسيخ، تبصر وتبصير، تدبر وتدبير، وهكذا.

وهذه الحقيقة اللغوية أو الدلالية ليست مقصورة على علماء اللغة، وإنما يفهمها الفقهاء والأصوليون أيضًا، أعني أنهم جميعًا يعرفون تلك التفرقة اللغوية والدلالية في الأساليب العربية، وهذا طبعًا من أول شروط الاجتهاد عندهم، ولذلك نجدهم يتكلمون مثلًا عن عوارض الأهلية الطبيعية والمكتسبة، وعن ذهاب المحل أي محل الحكم مكانًا أو زمنًا أو تكليفًا، وأثره في الحكم الشرعي، مما لا يتسع المجال لتفصيل شيء من ذلك أو حتى الإشارة إليه، فوق أنه ليس من مقتضيات دراستنا في السياسة الشرعية من الناحية التفصيلية أو النظرية على الأقل، وإن كان لها بعض تعلق أو على نحو ما بالجانب التطبيقي للأهلية وعوارضها على سبيل المثال.

والمقصود بالتبديل هنا الانتقال من حكم غير تعبدي ولا من المقدرات الشرعية كان معمولًا به إلى حكم آخر مغاير له يحقق مصلحة طارئة تقتضي القول به والعدول إليه.

أما الأحكام التعبدية وما ألحق بها فإن الفقهاء مجمعون على أنها لا تقبل تبديلًا ولا تغييرًا بحال من الأحوال؛ لأنها أحكام توقيفية حتى مع ذكر حكمة مشروعيتها، وهي تختلف مع أحكام المعاملات ونحوها مما هو مبني على مصالح العباد وحاجاتهم، فإن الأحكام بالنسبة لها مرتبطة بالمعاني والآثار التي انبنت عليها، ولذا جاءت النصوص فيها مجملة وعامة في حدود القواعد الكلية، فكانت خاضعة للمصالح ومرتبطة بها، ولهذا ذهب فريق من الفقهاء إلى جواز تبديل أحكامها، وإن وُجدت نصوص مخالفة لها أو وُجد إجماع يختلف في الظاهر مع هذا؛ لأن الحكم فيها يدور مع العلة والمقصد وجودًا وعدمًا، فأفتوا ببعض أحكامٍ تخالف منطوق النص،

على أن جمهور الفقهاء يخصون التبديل بالأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع صحيح، وهذا ما نؤيده في الجملة سدًا لباب التلاعب وتحكيم الهوى والغرض، وإليكم ما يؤيد القول بالتبديل بصفة عامة عند اقتضاء المصلحة له مما أورده من فهموا روح الشريعة ومراميها من الفقهاء والباحثين:

يقول ابن القيم مثلًا: (إن تغير الفتوى بحسب الأمكنة والأحوال والنيات والعوائد معنى عظيم النفع جدًا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة ما يفيد أن هذه الشريعة لا يعقل أن تأتي به)[١].

وهذا النقل يؤيد ما نقول من أنه لا بد من تبديل الأحكام المبنية على المصلحة حتى لا يكون هناك انفصال بين الأحكام وشئون الناس ومصالحهم، فإن ذلك الانفصال لا يتفق مع العقيدة الإسلامية التي هي معلومة من الدين بالضرورة من أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فكان لا بد أن تساير شئون الناس ومصالحهم، ومادام ذلك متفقًا مع روح الشريعة ومسايرًا لما يفهمه الأئمة والفقهاء من اتجاهاتها التي أساسها تحقيق اليسر على الناس ورفع الحرج عنهم، وذلك لا يتحقق إذا التزم بحكم كان مبينًا على معنى من المعاني ثم تغير ذلك المعنى، وحدث معنى يقتضي خلافه من الأحكام. وينقل الزيلعي الحنفي عن فقهاء (بلخ) أن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان[٢]. ويقول القرافي المالكي أيضًا: إن الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف[٣].

(١) هذا الكلام نقلًا عن الدكتور محمد سلام مدكور في كتابه المدخل للفقه الإسلامي: ص٢٦٥ وراجع أول الجزء الثالث من (إعلام الموقعين).

(٢) المدخل للفقه الإسلامي: الموضع السابق.

(٣) وراجع أيضًا ما قاله ابن القيم في إعلام الموقعين: ٣/ ٧٨ وكتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد: للدكتور محمود زقزوق: ١٣ طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٤٢٤هـ.

# المطلب الثاني

## خطة الشارع في تغيير بعض الأحكام

وهنا أقول: إن الشارع الحكيم منذ نزول القرآن هو الذي رسم لنا خطة التغيير في بعض الأحكام بالتدرج تارة، والنسخ أحيانًا، وربما مراعاة لمصالح الناس وتيسيرًا عليهم، أو لحكمة يعلمها اللطيف الخبير، وفي السنة المطهرة وفتاوى كبار الصحابة والتابعين وأئمة الفقه الإسلامي ما يؤكد هذه الحقيقة العظيمة التي تدل بيقين الواثق من دينه المتمسك بعقيدته وشريعته على أن هذه الشريعة الغراء بأحكامها ومقاصدها صالحة لكل زمان ومكان، كل ما هنالك أن على المسلم الواعي أن يتدبر أو يمعن الفكرة أو يبحث عن بعض الحكم والأسرار في النصوص الشرعية، وسوف يشرح الله صدره لشيء من ذلك ما دامت النية خالصة والسريرة طيبة.

فالشارع في تصرفاته منذ كان ينزل القرآن هو الذي رسم لنا التغيير في الأحكام بالنسخ لبعضها، والتدرج في تشريعها مسايرة لمصالح الناس والأخف عند الحاجة، أو انتقالًا إلى الأشق كذلك عند الحاجة، تثبيتًا للنفوس ومقاومة لما فيها من رعونات أو انحرافات قد تجر إلى فساد الاختلاف والعداوة، وإن في هذا التصرف لتعليمًا لولاة الأمر من الحكام والعلماء أن يسلكوا مسلك هذا التصرف وأن يتخذوا من حكمة الشارع حكمة تمكن الناس من خلافة الله في الأرض بالتماس ما يصلحهم والدوران حول ما تطلبه حاجاتهم ومنافعهم، ومع هذا معلوم أن النسخ في الأحكام والتدرج في تشريعها من اختصاصات المشرع ومن الأمور التي لا تكون إلا في فترة الوحي، ولا تقع بعدها، لكننا نفيد فقط من هذا المنهج في سياساتنا وأمورنا الاجتهادية التي قد تتغير لتغير الظروف والأحوال، ثم إن فيما تصوره السنة النبوية من ذلك ما يركز في نفس الفقيه أن الحكم المجتهد فيه لا ينبغي أن يكون لزامًا على

الناس، لا يقبل تحويلًا أو تبديلًا، فقد روى أحمد وغيره «أن عليًا رضي الله عنه قال: يا رسول الله إذا بعثتني في شيء أأكون كالسكة المحماة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال الرسول ﷺ: بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب»(١).

والمقصود بالسكة المحماة: الحديدة التي تصك عليها النقود، والمعنى: أأكون كالآلة فلا أتصرف بما تتطلبه المصلحة والظروف؟ وهذا يدل على أن مراعاة المصلحة أمر له خطره، ويسمح بالتصرف حتى في أثناء نزول الوحي ما دام الشخص في مكان تدعو ظروفه إلى التصرف، ويا لها من سماحة ويسر، وقد روي أيضًا أن الإمام عليًا بدل حكمًا يتصل بتضمين الصناع، فقال بجواز التضمين ما لم يقم الصانع ببينة على أنه لم يتعد أو لم يفرط في الأمانة أو في حفظ الشيء المستصنع، وهو الذي طُلب منه تصنيعه ثم ضاع أو احترق أو تلف بأي شكل من الأشكال، وكان الحكم قبل ذلك بعدم تضمين الصناع؛ لأن يدهم يد أمانة، ويد الأمين غير ضامنة، وإنما عدل الإمام علي عن ذلك؛ لأنه رأى الناس لا يحتاطون في حفظ الأمانات، وربما أدى ذلك إلى ضياع بعض الأموال وإيجاد العداوة والشحناء بين الناس(٢).

كما روي أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أمر بالتقاط ضوال الإبل وبيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، كما أن الرسول ﷺ - كما ورد في صحيح البخاري(٣)- سئل عن ضالة الإبل: هل يلتقطها من يراها؟ فنهى صلوات الله وسلامه عليه عن التقاطها؛ لأنه لا يُخشى عليها، وأمر بتركها ترد الماء وترعى الكلأ، وكان الحكم على ذلك حتى خلافة عثمان، فلما رأى الناس قد دب إليهم فساد الأخلاق، وامتدت أيديهم للحرام، بدل الحكم، وهو في الحقيقة لم يترك النص، ولم يعطله تقديمًا

(١) مسند أحمد ١/ ٨٣.

(٢) انظر: المدخل للفقه الإسلامي لمدكور: ٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) انظر: صحيح البخاري: كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، رقم (٢٤٢٧).

للمصلحة عليه، وإنما بنى الحكم على مقصود النص، فلو أبقى الحكم على ما كان مع ما لاحظه من فساد أخلاق الناس، لآل الأمر إلى عكس المقصود من النص الذي يتضح أنه مبني على رعاية أحوال الناس وأخلاقه في ذلك الحين، أو في ذلك الزمان(١).

وهكذا فمن تتبع تصرفات الصحابة، وعلى رأسهم عمر الذي طالما غيّر بعض الأحكام إلى ما يرى أنه مصلحة، مع تفسير النصوص تفسيرًا يتفق مع المصلحة، وإن كان ظاهره قد يشعر بالمخالفة كما في منع سهم المؤلفة قلوبهم، ومنع تسليم الأرض المفتوحة إلى الغزاة المحاربين في الفتح الإسلامي في العراق، وكذلك معاقبة الناس بإعمال عباراتهم وإيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد، ومنع خروج الناس إلى المساجد عدولًا عن الأحكام السابقة تحقيقًا للمصلحة واجتهادًا منه في إطار السياسة الشرعية.

وقد درج التابعون على ذلك فأفتوا بجواز التسعير مع نهي الرسول ﷺ عن ذلك، وقالوا: إن الناس فجروا أو طغوا وبغوا بما أصابهم من الجشع، فأراد الفقهاء مقاومة ذلك عملًا بالحديث الشريف: «لا ضرر ولا ضرار»(٢)، الذي يقتضي بعمومه العمل على رفع الغبن ومقاومته، وفي هذا يقول ابن القيم: إن نهي النبي عن التسعير لعدم وجود ما يقتضيه، ولو كان هناك مقتض له لفعله، وإلا فإن التسعير- كما يقول- منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز(٣).

كما أفتوا برد شهادة الآباء للأبناء والأخ لأخيه وأحد الزوجين للآخر مع تجويز

---

(١) انظر أيضًا المدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور: ص٢٦٦ ومصدرها.

(٢) رواه مالك في الموطأ: كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم (١٤٦١)، وأحمد ١/ ٣١٣ وابن ماجة في الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم (٢٣٤٠، ٢٣٤١).

(٣) انظر مثلًا: الطرق الحكمية: ص٢٤٠، والمدخل للفقه الإسلامي للدكتور مدكور: ص٢٦٧.

هذه الشهادة من قبل، وإنما قالوا ذلك لما ظهر التزوير وظهرت المحاباة في الشهادة من هؤلاء لهؤلاء، ثم جاء الأئمة المجتهدون بعد ذلك فدرجوا عليه وساروا في نهجه، فأفتى أبو حنيفة ومالك بجواز دفع الزكاة لبني هاشم، وفهموا أن النص الذي يحرم الزكاة عليهم لم يكن على إطلاقه، ولكنه مقيد بأخذ نصيبهم من بيت المال، فلما زال القيد زال التحريم منعًا للضرر وتطبيقًا لحديث: «لا ضرر ولا ضرار»(١)، وليس في هذا تقديم للمصلحة على النص، وإنما هو تصرف في تفسير النص.

ثم جاء بعض تلاميذ الأئمة فأفتوا في كثير من المسائل الفقهية بعكس ما أفتى به أئمتهم، وقالوا: إنه اختلاف عصر وزمان، لا حجة وبرهان، أو إنه اختلاف الزمان وفساد الأخلاق، حتى وضع الفقهاء قاعدة تقول: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان).

ونذكر من ذلك اختلافهم فيمن يكون منه الإكراه، فنُقل عن أبي حنيفة أن الذي له القدرة على الإلزام والإكراه بطريق الجبر والتهديد هو السلطان، فهو وحده الذي يملك تنفيذ ما توعد به، على حين نقل عن الصاحبين أبي يوسف ومحمد أن الإكراه يتحقق من السلطان وغيره؛ لأن الأساس فيه أن يقع الشخص تحت تهديد الغير وبطشه، ما دام قد غلب على ظنه جديته وقدرته على تنفيذ ما توعد أو هدد به، ثم قال الفقهاء: إن هذا الخلاف منشؤه أن زمن الإمام أبي حنيفة لم يكن لغير السلطان قدرة على الإكراه لشدة استتباب الأمن، ثم لما تغير الحال في زمانهما أي في زمان صاحبيه لذلك أخذوا برأي الصاحبين، ونصوا على أن ما قاله الإمام يرجع إلى اختلاف الزمان.

---

(١) سبق تخريجه.

ومن ذلك أيضًا اختلاف الإمام وصاحبيه في تعديل أو عدالة الشهود لتُحَقق العدالةُ المطلوبةُ في الشهادة، فالإمام لا يشترط ذلك؛ لأنه كان في عصر تغلب فيه العدالة، فلم يشترط التعديل إلا في الحدود والقصاص لابتناء أمرهما على الدقة والدرء بالشبهة، وأما الصاحبان فقد اشترطا التعديل أو العدالة لكل شهادة، لما رأياه من فساد الزمان، ثم جاء المتأخرون ولاحظوا ندرة العدالة الكاملة، ووجدوا أن القاضي إذا تطلب دائمًا نصاب العدالة الشرعية في الشهود شق الأمر على المكلف بإقامة البينة، مما قد يترتب عجزه عن الإثبات وضياع حقه، فأفتوا بقبول شهادة الأمثل فالأمثل، أي أنهم تنازلوا عن اشتراط العدالة المطلقة إلى العدالة النسبية.

ويقول ابن عابدين الفقيه الحنفي المتأخر:(إن الأحكام المبنية على العرف، يجري فيها التغيير بتغير العرف، فقد كانت العطايا الكافية تعطى للمشتغلين بتعليم القرآن، مما جعل أبا حنيفة يمنع إعطاء الأجر على تعليم القرآن ونحوه، فلما انقطعت هذه العطايا بعد ذلك أفتى المتأخرون بجواز إعطاء الأجر على القيام ببعض الأعمال الدينية، كالإمامة وخطبة الجمعة وتعليم القرآن وتعليم العلم حرصًا على إقامة الشعائر الدينية بين الناس ونشر علوم الدين).

والمعروف في المذهب الحنفي –مثلًا– أن المنافع ليست بأموال، فلا تُقوم في ذاتها، وإنما يقومها عقد الإجارة، وعلى هذا فلا تضمن منفعة العين المغصوبة مدة الغصب عندهم، لكن المتأخرين منهم أفتوا بالتضمين إذا كان المغصوب مالَ وقف أو مالَ يتيم أو مالًا معدًّا للاستغلال، فقد لاحظوا في ذلك ضعف الوازع الديني وتجرؤ الناس على الغصب، ويمكنك تعميم التضمين وعدم قصره على هذه الأمور نظرًا لازدياد فساد الذمم وكثرة الطمع والاعتداء على حقوق الغير(١).

(١) المصدر الثاني السابق: ٢٦٦-٢٦٩.

ويقول ابن حبيب الفقيه المالكي في مسألة تسعير السلع أيضًا: (ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق، ويُحضر غيرهم استظهارًا على صدقهم، فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار، ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر الفريقين).

وينقل ابن قدامة الحنبلي أن الإمام أحمد جوز تخصيص بعض الأبناء بالهبة لمعنى يقتضي ذلك، مثل زيادة الحاجة أو لزمانة أو عمى أو اشتغال بطلب العلم مع ورود النهي عن التفضيل من غير تفصيل، فقد قال النبي ﷺ في حديث النعمان بن بشير: «اتقوا الله، واعدلوا بين أبنائكم»(١)، بل إنه ﷺ رفض الشهادة على هذه العطية في الحديث المذكور الذي رواه الشيخان وغيرهما، كما نقل ابن قدامة عن الإمام أيضًا قوله بجواز إجارة الفحل من البقر ونحوه لتلقيح إناثه؛ لأن الحاجة تدعو إليه، مع أن الرسول ﷺ نهى عن ذلك، أي عن عسب الفحل أي ماء الفحل، أي أخذ الأجرة عليه.

وأما الإمام الشافعي فقد رجع هو نفسه عن كثير من أحكامه لا لظهور خطأها، ولكن عدولًا إلى ما يتناسب مع عرف طارئ أو عادة محكمة، ولذا فإن مذهبه الجديد أساس المغايرة فيه تأثره بما شاهد في مصر من تغيرٍ في الظروف والأحوال عما كان عليه الحال في العراق.

على أن تغير الزمان المقتضي لتغير بعض الأحكام قد يكون ناشئًا عن فساد الأخلاق وضعف الوازع الديني مما يسميه الفقهاء بفساد الزمان، وقد يكون ناشئًا عن حدوث أوضاع تنظيمية اقتضتها أساليب الحياة، ومن هذا قصر إعطاء الأمان على الوالي، مع أنه كان يباح للأفراد إعطاؤه، ووجوب تدوين السنة والعلوم بعد أن

(١) رواه البخاري في الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب الإشهاد في الهبة، رقم (٢٥٨٧)، ومسلم في الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم (١٦٢٣).

كان ذلك مباح، بل ورد عن الرسول ﷺ النهي عن تدوين السنة، وامتنع الخلفاء والصحابة لفترة طويلة عن جمعها وتدوينها، وإن كان التحقيق على ما نراه أن النهي كان خاصًا بكتَّاب الوحي في عصر نزول القرآن حتى لا يختلط الأمر عليهم أو حتى لا يلتبس القرآن بالسنة، فكلاهما وحي.

ومن ذلك في عصرنا الاكتفاء في بيان العقار المبيع بذكر رقم العقار ومساحته، مع أنه كان لا بد من ذكر الحدود، وكذا فإن الاجتهاد القضائي استقر على اعتبار تسليم العقار المبيع حاصلًا بمجرد تسجيل العقد، فينقل ضمان هلاك المبيع من عهدة البائع إلى عهدة المشتري من تاريخ التسجيل، مع أن التسليم كان قديمًا لا بد فيه من التسليم الفعلي أو التمكين منه، ولا ينتقل ضمان الهلاك إلا بهذا، فحدوث هذه الأوضاع التنظيمية يقتضي ولا شك أن يتبدل الحكم الفقهي الاجتهادي عما كان عليه من قبل، يقول ابن عابدين في رسالة نشر العرف: كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان[١].

(١) وراجع أيضًا ما قرره الدكتور محمد سلام مدكور في كتابه المدخل: (٢٦٩، ٢٧٠).

# المطلب الثالث

## طبيعة الأحكام التي تقبل التغيير أو التبديل

يجب أن نقرر في البداية أن الأحكام التعبدية وما يُلحق بها من المقدرات الشرعية لا يلحقَ بها التبديل مطلقًا مهما تبدل المكان وتعاقب الزمان، وأما ما عداها من الأحكام المتعلقة بمعاملات الناس وأمور دنياهم، فإن ما ثبت منها بدليل واضح من الكتاب أو السنة الصحيحة فإن كثرة الفقهاء الأئمة يصرحون بالوقوف عندها والالتزام بها كما هي، على أن طائفة من الكاتبين أو الباحثين في هذا المقام قديمًا أو حديثًا يوردون بعض جزئيات من صور التبدل ويذكرون في بعضها أنه جاء على خلاف ما تقتضيه النصوص، والواقع كما هو واضح لنا أو كما يبدو لنا أنه يمكن رد ذلك إلى تفسير في النصوص على مقتضى ما تدعو إليه من دلالات الألفاظ التي تختلف باختلاف ظروفها وقرائنها كدلالة المفاهيم والصيغ والمصطلحات وما يئول إليها، مما يمكن أن يوجد في ألفاظ الكتاب والسنة ثروة تسمح للمجتهد أن يتصرف في فهمها في دائرة تلك الدلالات التي بينت مواضعها كتب أصول الفقه أو كثير منها حسب طريقة كل منهم في التأليف في علم الأصول.

وبناء على هذا نستطيع القول بأن من ذكر خلافًا في هذا المقام فإن نظرته إليه نظرة ظاهرية غير فاحصة ولا عميقة، ومن ثم فإنني أتجه كما قلت وكررت إلى تأييد القول بعدم جواز تبديل الأحكام الثابتة بالنص؛ لأنه بالتأمل فيما نقل عن الصحابة والتابعين وبعض الأئمة مشعرًا بمخالفته لبعض النصوص يظهر أن ليس فيها تبديل للنص ولا خروج عليه.

* ومن المناسب هنا أن نذكر بعض الجزئيات على سبيل المثال لا الحصر[(١)]:

١) شرب الوليد بن عقبة الخمر، وهو أمير على جيش في أرض الروم، وثبت ذلك عليه، فأشار بعضهم بإقامة الحد عليه فتصدى لهم حذيفة بن اليمان، وقال: أتحدون أميركم، وقد دنوتم من العدو، فيطمع فيكم؟ فكفوا عن ما كانوا يفكرون فيه.

وليس في هذه الواقعة - كما يبدو لي - ما يدل على المدعي من تبدل لحكم منصوص عليه؛ لأنه لم يثبت امتناعهم عن إقامة الحد نهائيًا، إذ من الجائز أن يكون قد أرجئ؛ لأنه هو الأمير الذي يملك إقامة الحد؛ ولأنهم في أرض العدو، وقد نهى النبي ﷺ عن إقامة حد السرقة في أرض العدو حيث قال: «لا تقطع الأيدي في الغزو»[(٢)].

وعلله كبار الصحابة بأن المنع لما يترتب على فعله من ضرر أكبر كلحوق المرتكب للجريمة بالعدو حمية وغضبًا، فليكن حد الشرب مقيسًا على حد السرقة في هذا للاشتراك في العلة، فالنبي ﷺ خصص من عموم إقامة الحد نوعًا خاصًا بما كان في أرض العدو أثناء الغزو، وذلك التخصيص وإن كان في جزئية السرقة فإنه يقاس عليها ما يشبهها، فكان ذلك قياسًا مخصصًا لما أجمع عليه الصحابة من إقامة الحد على شارب الخمر لا مخالفًا له، بل هو في الحقيقة عمل بالإجماع الذي دل على أنه لا تقام الحدود في أرض العدو، كما أفاد ذلك كلام ابن القيم في نقله الذي يقول فيه: قد نص

---

(١) قبل أن نذكر بعض هذه الأمثلة يمكنك أن ترجع مثلًا إلى ما كتبه ابن القيم في إعلام الموقعين (أول الجزء الثالث) أو في (ص١٤) وما بعدها، أو في مصادر أخرى مثل كتاب المدخل للفقه الإسلامي للدكتور مدكور (ص٢٧١) أيضًا وما بعدها، بالإضافة إلى ما نورده في كلامنا عن العرف، والقواعد الفقهية فيما يأتي.

(٢) رواه الترمذي في الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، رقم (١٤٥٠)، وغيره.

أحمد وإسحاق بن راهويه والأوزاعي وغيرهم من علماء المسلمين على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، ونقل عن أبي محمد المقدسي أنه إجماع الصحابة، وأن عمر كتب أن لا يقيم أمير جيش ولا سرية حدًّا وهو غاز لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار.

٢) أسقط عمر بن الخطاب حد السرقة عن السارق عام المجاعة، وهذه المسألة تدخل تحت قاعدة الضرورة التي أجمع المسلمون على اعتبارها وترتب الأحكام عليها.

يقول ابن القيم في ذلك: إن سقوط القطع في المجاعة محض القياس ومقتضى قواعد الشرع، لما يغلب على الناس من الحاجة والضرورة، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، ويمكن القول بأن عدم القطع هنا يرجع إلى نص هو قول الرسول ﷺ: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله؛ فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[1]، فكأن سقوط القطع أو عدم القطع في المجاعة لشبهة الحاجة والضرورة التي تدفع الإنسان لأن

(١) رواه الترمذي في الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، رقم (١٤٢٤) عن عائشة رضي الله عنها، ورواه ابن ماجة في الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، رقم (٢٥٤٥) من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا". وقد ضعف إسناده ابن حزم، وابن حجر، والعجلوني في كشف الخفاء (١/ ٧٤)، والشوكاني في نيل الأوطار (٧/ ١٤٤)، وكذا صاحب تحفة الأحوذي (٤/ ٥٧٣). وله ألفاظ أخرى ذكر بعضها السيوطي في الأشباه والنظائر، وانظر: نصب الراية للزيلعي (٤/ ٩٧- ٩٨، ١٢٩- ١٣٠)، التلخيص الحبير (٤/ ١٠٤- ١٠٥). قال الصنعاني في سبل السلام (٤/ ١٢٨٨): إلا أن المصنف- يعني ابن حجر- ساق في التلخيص عدة روايات موقوفة صحح بعضها، وهي تعاضد المرفوع، وتدل على أن له أصلا في الجملة. وذكر الشوكاني نفس المعنى في نيل الأوطار (٧/ ١٤٤- ١٤٥).

يأخذ مقدار ما يُغيث به نفسه، أو ما يسد به رمقه ولا يكون سارقًا، بل يجب على صاحب المال بذل ذلك له، إما بالثمن أو مجانًا على خلاف في ذلك، والصحيح وجوب بذله مجانًا لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج كما قال ابن القيم، الذي أضاف: (وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء، بل إذا وازنت بين هذه الشبه وبين ما يذكرونه ظهر ذلك التفاوت، فأين شبهة كون المسروق مما يسرع إليه الفساد وكون أصله على الإباحة كالماء، وشبهة القطع به مرة، وشبهة دعوى ملكه بلا بينة، وشبهة إتلافه في الحرز بأكل أو احتلاب من الضرع، وشبهة نقصان ماليته في الحرز بذبح أو تحريق ثم إخراج وغير ذلك من الشبه الضعيفة جدًّا إلى هذه الشبهة القوية لاسيا وهو مأذون له في مغالبة صاحب المال على أخذ ما يسد به رمقه. وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب فدرئ، نعم إذا بان السارق لا حاجة به، وهو مستغن عن السرقة قطع)(١).

كل هذا يبين لنا أن الأمر في نظر عمر لم يخرج عن النص، وليس في إبطال له ولا نسخ ولا تعديل، وإنما هو تطبيق دقيق للنص الشرعي مع ملاحظة رغبة الشارع الصريحة في درء الحدود بالشبهات. ومعنى هذا كله أن عمر لم يوقف حدًّا وجب، ولم يكن له أن يفعل، فالحد لم يجب ولم يستوف شروطه، ولم تنتف موانعه، بل الواقع أن الحد لم يجب أصلًا لوجود الشبهة العامة التي أوجبت درأه وهي المجاعة(٢).

وقد أطلت الكلام في هذه المسألة لكثرة ما ينبني عليها من هجوم أو جرأة على

(١) إعلام الموقعين: (٣/ ٢٣).

(٢) انظر السياسة الشرعية للقرضاوي: (٢٠٣- ٢٠٧) ومصادرها.

نصوص الشريعة الإسلامية، ودعوى وقف العمل ببعضها لمصلحة متوهمة، أو لذريعة تغير الظروف والأحوال وغير ذلك من المزاعم المغرضة والفاسدة، ويحتجون بفعل عمر رضي الله عنه، وقد خاب من افترى وظلم نفسه ودينه، بل النصوص وَفِقْه عمر، كبرت كلمة تخرج من أفواه هؤلاء إن يقولون إلا كذبًا.

٣) وثمة مثال ثالث يؤكد ما نفهمه من أن تغير بعض الأحكام والفتاوى ليس تبديلًا للنصوص ولا خروجًا عليها، أقول: يرى بعض الفَقهاء جواز إخراج زكاة الفطر من غير ما ورد النص عليه، كغالب قوت البلد عند الشافعية أو القيمة عند الأحناف، والتحقيق أن هذا من قبيل القياس، وليس فيه تبديل الحكم فضلًا عن مخالفة النص فإن العلة من إخراج صاع من تمر أو شعير أو زبيب إغناء الفقير عن السؤال في هذا اليوم بسد حاجته كما بين النبي العظيم الرحيم بأمته ﷺ، وهذا المعنى متحقق بإخراج ما عدا هذه الأصناف مما يتجدد مع الزمان وتختلف باختلاف المكان والأحوال، ومما يحصل معه ذلك الغرض بما يناسب الزمان، وإن اختلفت وجهة نظر الفقهاء في ذلك توسعةً في دائرته أو تضييقًا، ولذلك لست في مقام ترجيح رأي على آخر بقدر ما أريد تثبيت فكرة الاجتهاد في فهم النصوص وتطبيقها بما لا يعد تبديلًا أو مخالفة لها[١].

٤) أجاز بعض الفقهاء طواف الحائض بالبيت الحرام أيام الحج مع نهي النبي ﷺ عن ذلك، والواقع أن هذه الحالة ضرورة؛ حفظًا على أداء فريضة الحج للمرأة التي قد يعرض ما يمنعها بعد ذلك، وأما في زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين فقد كان يحتبس الركب لأجل الحيض، ولكنه استحال ذلك فيما بعد عادة فرخص هؤلاء لهن الطواف في البيت على اختلاف وتفصيل بينهم أيضًا، ومثل ذلك يقال في بعض

(١) وانظر: المدخل للفقه الإسلامي: لمدكور (٢٧٢).

مناسك الحج الأخرى كرمي الجمرات وغيرها.

ويقول القرافي تأييدًا لما فهمناه من أن الذي يستبدل من الأحكام ما ليس في مقابلة نص ولا إجماع، يقول: (إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، فهذه العبارة تدل على أن كل حكم مصدره العادة يتغير بتغيرها ومقتضاها، وأن ما كان مصدره النص أو الإجماع لا يتغير) ولقد فهم بعض الباحثين أن عبارة القرافي تشمل ما كان ثابتًا بالنص أيضًا أو الإجماع، ولم يتنبه هؤلاء إلى تقييد القرافي ذلك بما كان محمولًا على العوائد على حد قوله، ولذلك أعود فأقول: الواقع أن القرافي في هذا يقرر أصلًا من أصول مذهب إمامه الذي يقول بالمصلحة إذا لم تكن معارضة لأصل من نص أو إجماع، ويتفق مع ما أورده الشاطبي في الموافقات أيضًا: من أن المصلحة المرسلة تعتبر إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله ولا دليلًا من دلائله، بل نقل البعض عن الإمام مالك أن المصلحة إذا عارضها نص تُلغى. وقد أشرنا إلى مثل ذلك عند الكلام على آراء العلماء في المصلحة خلافًا لمن ادعى من هؤلاء الباحثين أن في فروع الإمام ما يقتضي اعتبار المصلحة، ولو كانت في مقابلة النص، فهو خالف ما اشتهر من قوله بالمصلحة المرسلة، وتفسير الإرسال بألا تعارض المصلحة أصلًا ولا دليلًا.

فلننظر مرة أخرى فيما قاله القرافي المالكي في كتابه الفروق، وأكده في أكثر من موضع؛ حيث قال: الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة، وصار ذلك المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثمن لم ترد به -أي السلعة أو الثياب- وبهذا القانون تعتبر جميع

الأحكام المترتبة على العوائد، وهو تحقيق مُجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، هذا هو الحق الواضح المبين، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وأشار إلى أن ملاحظة هذه القاعدة من أسباب الخلاف الفقهي بين الخلف والسلف. وهو أيضًا ما فعله ابن القيم في كتابه: إعلام الموقعين؛ حيث عقد فصلًا في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وقال: إنه فصل عظيم النفع جدًّا (١).

**تعقيب:**

لا بد لنا هنا من أن نعقب على ما ورد من أمثلة لتغيير الحكم بناء على تغير العرف أو النص، وما أثير حوله من شبهات حمل لواءها بعض الباحثين من المستشرقين وغيرهم من أبناء جلدتنا وملتنا، فنقول:

يفرع العلماء على مراعاة المصلحة أو العرف قاعدةً مهمةً هي أن المسائل المبنية عليها تتغير أحكامها بتغير العرف والعوائد زمانًا ومكانًا وحالًا أو أحوالًا، وهي من القواعد التي لا يصح إغفالها في مثل هذه المسائل عند التنظير والتطبيق، وهذا من المتقرر عند من فقهه الله في الدين ولغفلة كثير من المقلدة عنه نبه عليه عدد من العلماء المحققين وشددوا النكير فيه على من يفتون الناس بمجرد المنقول في الكتب، دون اعتبار لاختلاف الأعراف والعوائد زمانًا ومكانًا وحالًا، وكلامهم في هذا

(١) وراجع أيضًا: الفروق للقرافي: (١/ ١٧٦، ٣/ ١٦١ و٢٨٣)، وكذلك إعلام الموقعين: (٣/ ١٠٣)، والمدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور: (ص٢٧٣)، والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي: (ص٥٤-٥٥).

كثير، وهذه نُبذٌ منه:

نبدأ أولًا بما قرره القرافي (على سبيل المثال) وقد أشرنا إليه قبل قليل؛ من أن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى ـ أي العملة ـ لحُمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها؛ أي العملة الجديدة أو النقد الجديد المضروب بعد ذلك. وكذلك إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثمن، لم ترد به السلعة أو الثياب، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد(١). وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، فهذا هو الحق الواضح المبين، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل لمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين.

كما عقد ابن القيم فصلًا في كتابه (إعلام الموقعين) بعنوان: (فصل) في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، ووصفه بقوله: هذا الفصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى

---

(١) وهنا نضع خطين تحت كلمة (العوائد)، وسنعود إليها بعد ذلك.

ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة- كما يقول- عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه(١).

وقال ابن القيم بعد نقله كلامًا في قاعدة التغير هذه نسبه للمالكية، يشبه كلام القرافي السابق يقول: وهذا محض الفقه، يعني تغير الفتوى بتغير العوائد والأعراف أو المصالح، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر على الناس وأبدانهم، والله المستعان(٢).

والحق أن هذه المسألة من المسائل التي قد زادت أهميتها في هذا العصر؛ حيث تعدد الأقاليم الإسلامية في بلاد المسلمين، وتناثر الجاليات الإسلامية في غيرها، ومهما يكن من شيء فقد سبق أن أشرنا إلى أن من العلماء من يقول باعتبار المصلحة، متوسعًا في اعتبارها ومقدمًا لها في بعض الأحيان على ظاهر النص، اجتهادًا منه في أن ذلك هو مقصد الشريعة، فإذا كانت هناك فروعٌ في بعض كتب الفقه يُظن فيها أنها مخالفة لبعض النصوص تأويلًا، ربما زل في بعضه، وقد يكون هو أو إمامه لم يطلع على النص المخالف أو لم يثبت عنده أو ثبت عنده نص آخر معارض له في الظاهر،

---

(١) إعلام الموقعين (٣/ ٥)، والنص السابق عن القرافي (١/ ١٧٦)، وراجع أيضا: (٣/ ١٦١) و(٢٨٣) وما بعدها، حيث أطال القرافي الكلام في تقرير هذه القاعدة، وأكده في مواضع كثيرة نقلت نبذًا قصيرة منها.

(٢) راجع أيضًا: إعلام الموقعين: (٣/ ١٠٣) وابن القيم يريد بذلك أن يؤكد خطورة كل من الطبيب الجاهل والمفتى الجاهل على حياة الناس بالجملة.

وإنما حرصنا على هذا التكييف أو التخريج لمثل هذه الفروع حتى لا نخرج عن الدائرة التي رسمناها من احترام النصوص الثابتة وتقديرها.

وإن كان القصد من وراء ذلك التوسع في تبديل الأحكام وتغييرها هو التيسير على الناس وجعل الشريعة الإسلامية صالحة قائمة بشئون الناس في كل زمان، فإن ذلك موفور فيما لحظته الشريعة الإسلامية من إيراد ما يتعلق بالمعاملات وما يتصل بها على وجه يجعله قابلًا للتطبيق في كل زمن بحسب المصالح، وأيضًا مما تركه الشرع والأئمة لنا من القواعد العامة التي هي كفيلة أن لا يشذ عنها شيءٌ من هذه الشئون ومن تلك المصالح، والحق أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان مهما تغيرت بتغيره فإن المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وتحقيق ما فيه نفع المجتمع الإسلامي في ضوء مبادئ الإسلام وقواعده العامة، والله تعالى أعلى وأعلم.

* * *

# الفصل الخامس

## من مصادر السياسة الشرعية أيضًا (القياس، وقول الصحابي، والعرف، والاستحسان، وقاعدة: الذرائع أو سد الذرائع، وقاعدة: الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم)

بعد أن فصلت القول في المصادر الأساسية الأربعة للسياسة الشرعية، وذلك من خلال الفصول الأربعة الأولى من هذا الباب، فقد وجدت من المناسب أن أعرض لبقية المصادر بصورة مختصرة، حتى لا نخرج عن الخط الفكري للسياسة الشرعية، ويتحول كتابنا إلى كتاب في أصول التشريع الإسلامي أو أصول الفقه أو شبه ذلك.

وقد دعاني لذكر تلك المصادر التشابه الكبير بين أصول العلمين (علم السياسة) و(علم الفقه).

والهدف من هذا الإشارةُ إلى أهم المصادر والقواعد الأخرى التي يمكن أن يلجأ الحاكم المسلم أو ولي الأمر إليها، وتعينه في الوصول إلى حكم الشرع فيما يُستجد من قضايا الناس وأحوال المجتمع الإسلامي في أي زمان ومكان، مع الإبقاء في الوقت ذاته على خصوصية تناول مثل هذه المصادر في علم أصول الفقه أو أصول التشريع أو حتى القراءة في هذا العلم من قبل المهتمين به، حيث التفصيلات في الاتفاق والاختلاف عليها وفي الاستدلال للمواقف المتباينة منها، ثم التقسيمات والشروط والآثار المترتبة على هذه المواقف المختلفة... إلى آخره.

وسأركز في مباحث هذا الفصل على ما يكفي في التعريف بهذه المصادر

والقواعد التي أشرت إليها، ومدى الإفادة منها في السياسة الشرعية، وعلى من أراد التوسع في ذلك والاستزادة منه مراجعة كتب الأصول.

**ولقد قسمت هذا الفصل إلى ستة مباحث على النحو الآتي:**

المبحث الأول: القياس.

المبحث الثاني: قول الصحابي (أو فتوى الصحابي).

المبحث الثالث: العرف.

المبحث الرابع: الاستحسان.

المبحث الخامس: قاعدة الذرائع.

المبحث السادس: الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم.

# المبحث الأول

## القيــــاس

القياس هو المصدر الرابع من مصادر الفقه الإسلامي عند جمهور العلماء، وقد عني الأصوليون والفقهاء به عناية بالغة نظرًا لما يترتب عليه من ثمرات فقهية واسعة، فكتبوا فيه الموسوعات الكثيرة وذكروا فيها تعريفه وأركانه وشروط كل ركن منها، وأطالوا الكلام في العلة وشروطها ومسالكها وأنواعها، والفرق بين العلة والسبب والعلة والحكمة... إلى آخره، ثم مراتب القياس، وهل هو حجة أو ليس بحجة، إلى غير ذلك من المباحث التي تجلي ماهيته وتبين أهميته، ولكننا سنتناول قدرًا يسيرًا منها، بما يفيدنا في الدور الذي يمكن أن يؤديه في السياسة الشرعية، وسنتناول القياس من حيث النقاط التالية:

أولًا – تعريف القياس لغة واصطلاحًا [١].

ثانيًا – أركان القياس، ومراتب الإلحاق فيه وبعض الأمثلة التوضيحية لها[٢].

---

(١) من مصادر هذا العنصر: مختار الصحاح والمعجم الوسيط، ثم المستصفى: (٢/ ٢٢٨) والإحكام للآمدي: (٣/ ٢٦٢)، وإرشاد الفحول: ١٩٨ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص١٦٥-١٦٦ ومصادرها.

(٢) من المصادر الإضافية: المستصفى: ٢/ ٣٢٥، ٢٨١، والإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم الظاهري: ٧/ ٥٤-٥٥، وأصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله: ١٣٣- ١٣٦، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٦٧ - ١٦٩.

ثالثًا - أساس نفي القياس من قبل الشيعة وعلماء الكلام وأهل الظاهر[(١)].

رابعًا - أهم أدلة المثبتين للقياس من القرآن والسنة وإجماع الصحابة، وما أثر عنهم رضي الله عنهم من أقوال وأمثلة للقياس، ثم النظر والعقل[(٢)].

خامسًا - أهم أدلة نفاة القياس من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والعقل[(٣)].

وحتى يطرد المنهج الذي نسير عليه سوف أجعل كل نقطة في مطلب وإن صغر حجمه، كما يلي:

---

(١) المصدر الذي رجعت إليه هنا هو كتاب مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص١٧٢- ١٧٣ ومراجعه، ومنها: المستصفى: ٢/ ٢٣٣.

(٢) انظر أيضًا في هذا الإحكام للآمدي: ٤/ ١٠ وما بعدها، وإعلام الموقعين: ٢/ ٢٤ وما بعدها، وأيضًا أصول التشريع الإسلامي: ص١٣٧، ومصادر أخرى في كتابنا مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: من ص١٧٣ - ٢٠٣.

(٣) المصادر التي رجعت إليها هي الإحكام لابن حزم: ٣/ ٣٠ وما بعدها، و٨/ ١٨ وما بعدها، وأيضًا المحلى له: ١/ ٥٥ و٩/ ٣٦٦، وكذا إعلام الموقعين: ١/ ٢١٨ - ٢٢١ ومصادر أخرى تجدها أيضًا في كتابنا: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٠٤ - ٢١٣.

## المطلب الأول

## تعريف القياس لغة واصطلاحًا

القياس في اللغة معناه التقدير، يقال: قاس الثوب بالذراع، إذا قدره به، وقال الشوكاني في بيان معنى القياس: وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به.

وفي الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة، لا تستحق في نظري إطالة الكلام فيها لبعدها عن فنية التعريف؛ وهي أقرب إلى الشروح اللفظية منها إلى الحد المنطقي، والذي يقرب منه ويبدو أنه أسلم التعاريف من المؤاخذات والإشكالات ما قيل من أنه -أي القياس- في الاصطلاح الشرعي أو الاصطلاح الأصولي: هو مشاركة مسكوت عنه لمنصوص على حكمه الشرعي في علة هذا الحكم وإلحاقه به فيه. أو بعبارة أخرى: هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه للاشتراك بينهما في علة الحكم، أو مشاركة ما لم ينص عليه على ما نُص عليه في الحكم إذا اتحدا أو إذا اشتركا في العلة. وهذا التعريف كما يقول الآمدي يسلم من كثير من المؤاخذات ويصلح بعد إقامة الأدلة على حجيته لاستنباط الأحكام الشرعية منه[1].

(١) انظر: إرشاد الفحول: ص١٩٨، ومختار الصحاح والمعجم الوسيط، وتجده أيضًا في الإحكام للآمدي:٣/ ٢٦٢، وفي كتابنا مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص١٦٥-١٦٦ والمصادر التي وردت فيهما.

# المطلب الثاني

## أركان القياس

ومن خلال التعريف الاصطلاحي للقياس ندرك أن أركانه أربعة:

**الركن الأول:** الأصل أو المقيس عليه، وهو محل الحكم المنصوص عليه أو المجمع عليه، والذي يراد نقله إلى الفرع ما داما قد اشتراكا في العلة.

**الركن الثاني:** الفرع أو المقيس، وهو ما يراد إلحاقه بالأصل في الحكم أي في حكم الأصل.

**الركن الثالث:** حكم الأصل، وهو الحكم الشرعي الثابت للأصل بالنص أو بالإجماع.

الركن الرابع والأخير وهو أهم هذه الأركان: العلة، ونقصد بها ما بني الحكم عليه في الأصل وتحقق في الفرع، بحيث إذا وجد في الفرع فإنه يأخذ حكم الأصل، وقد ذكر الأصوليون لهذه الأركان شرائط وأفاضوا في التحدث عنها، وأكثرها إنما ذكر للوقاية من الوقوع فيما أسموه بالقياسات الفاسدة.

### وفيما يلي بعض الأمثلة التي توضح القياس وأركانه:

فمثلًا ورد النص بحرمة الخمر، وهو ما اشتد أو تخمر من عصير العنب في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ.﴾[المائدة: ٩٠] فالخمر أصل منصوص على حكمه، وهو الحرمة لعلة هي الإسكار، ونبيذ الشعير أو التمر فرع لم ينص الشارع على حكمه، فإذا وجدنا العلة التي بني عليها الحكم في الأصل متحققة فيه لزم بطريق القياس أن يكون مثله في الحكم.

مثال آخر لعله أوضح من سابقه، ورد النص بحرمان قاتل المورث من إرثه في قوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئا»، فقاتل مورثه أصل محكوم عليه بالحرمان من إرث القتيل لعلة هي ارتكاب جريمة قتل حرام، وذلك للحصول على منفعة قبل أوانها الشرعي، وقاتل الموصي فرع، فإذا وجدنا علة حكم الأصل متحققة فيه لزم بطريق القياس أن يكون مثله في الحكم، ويحرم ما أوصي له به، معاملة له بنقيض قصده، ولذلك قالوا: «من استعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه».

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الشأن أنه لا يعد كل إلحاق لمسكوت عنه بمنطوق به قياسًا، فإن من الإلحاق ما هو مقطوع به، ومنه ما هو مظنون، والقياس المطلق من النوع الثاني دون الأول، وبيان ذلك إن الإلحاق أو مراتب الإلحاق ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، بحيث يدرك العارف باللغة أن المسكوت عنه لا يصح استبعاده من معنى العبارة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإن كل عارف باللغة يفهم منه النهي عن شتم الوالدين وعن ضربهما وعن سبهما..إلخ، بل إنه يرى أن ذلك أولى بالنهي، وإن كان النهي في العبارة متعلقًا بقول: {أُفٍّ} دون سواه، ولذلك روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لو كان هناك أدنى من الأف لنهى الله عز وجل عنها.

مثال آخر في هذه القضية، قضية الإلحاق ومستوى الإلحاق ودرجة الإلحاق: النص الدال على وجوب الكفارة على من واقع زوجته في نهار رمضان متعمدًا، فإنه يدل على وجوبها- أي وجوب الكفارة- على من زنا فيه- أي في نهار رمضان- أيضًا وبطريق الأولى.

ومثل ذلك أيضًا النص الدال على قبول شهادة اثنين، فإنه يدل على قبول شهادة

ثلاثة أو أكثر، وأيضًا نهيه ﷺ عن التضحية بالعوراء والعرجاء من الشياه[(١)]، فإنه نهي عن العمياء ومقطوعة الرجلين، فكل هذه إلحاقات مأخوذة من النص قطعًا، ولا يعتبر إلحاق المسكوت عنه فيها بالمنطوق به قياسًا، بل هو من باب دلالة الدلالة أو دلالة النص أو فحوى الخطاب، ويسميه الشافعية «مفهوم الموافقة»، وربما سموه: «قياس الأولى» أو «القياس الجلي»، ولا وجه لتسمية هذا النوع قياسًا.

النوع الثاني: أن يكون المسكوت عنه مساويًا للمنطوق به، فلا هو أولى منه بالحكم، كالنوع الأول، ولا هو دونه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] فإن المنطوق به النهي عن أكل مال اليتيم بغير حق، وكل من يعرف اللغة يفهم أن علة هذا النهي ما في هذا الفعل من عدوان، فَيُفْهِم الكلام النهي عن إحراق مال اليتيم وإغراقه، وغير ذلك من أنواع العدوان، وإن كان النهي متعلقًا بالأكل دون سواه، وهذا النوع كسابقه مقطوع به، ولهذا عده الحنفية من باب دلالة النص، وعده الشافعية من باب القياس الجلي أو القياس في معنى النص أو الأصل.

والنوعان يجريان في الأحكام التي لا تقبل التعليل أو تقبله ولكن لم تعرف العلة أو لم تتعين لعدم الحاجة فيهما إلى البحث عنها، كما ألحق الزبيب بالتمر في حرمة الربا لعدم الفارق بينهما بصرف النظر عن علة هذه الحرمة.

---

(١) انظر ما رواه مالك في الموطأ: كتاب الضحايا، باب ما ينهى عنه من الضحايا (٢/ ٤٨٢)، وأحمد ٤/ ٢٨٤، ٢٨٩، ٣٠٠، وأبو داود في الضحايا، باب ما يكره من الضحايا، رقم (٢٨٠٢)، والترمذي في الأضاحي، باب ما لا يجوز في الأضاحي، رقم (١٤٩٧)، والنسائي في الضحايا، باب ما نهي عنه من الأضاحي العوراء، رقم (٤٣٦٩)، وباب العرجاء، رقم (٤٣٧٠)، وباب العجفاء، رقم (٤٣٧١)، وابن ماجة في الأضاحي، باب ما يكره أن يضحى به، رقم (٣١٤٤).

والفرق بين النوعين الأول والثاني أن الإلحاق في الأول يفهمه كل عارف اللغة، فهو مأخوذ من النص من غير حاجة إلى اجتهاد واستنباط.

أما النوع الثاني فإن وجوه الشبه بين المنطوق به والمسكوت عنه فيه متكاثرة إلى حد يصرف المجتهد عن التفكير في علة جامعة أو وجه للمشابهة إلى البحث عن الفارق بينهما وأنه لا يقتضي التفرقة بينهما في مثل هذا الحكم، ويعرف كون الفارق بين المنطوق به والمسكوت عنه لا يقتضي اختلافهما في الحكم باستقراء أحكام الشرع الدالة على إلغاء هذا الفارق في مثل هذا الحكم، كما ظهر من الأمثلة التي أوردنا ونحوها[١].

أما النوع الثالث من أنواع الإلحاق في القياس: ما لا يكون المسكوت عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق به ولا مساويًا له، أي لا يكون من النوع الأول، ولا من النوع الثاني فيكون الإلحاق فيه مظنونًا ظنًّا راجحًا، ويتحقق هذا حين تكون الفروق بين الأصل والفرع داعية إلى البحث عن معنى مشترك بينهما يقتضي اشتراكهما في الحكم، وهذا النوع هو الذي يسمى قياسًا بالاتفاق، وهو أيضًا أثار جدلًا طويلًا بين المثبتين له والنافين.

والفرق بينه وبين النوع الثاني أن العقل لا يتجه في النوع الثاني إلى البحث عن معنى يجمع بين الأصل والفرع لتكاثر المعاني الجامعة، بل يتجه إلى البحث عن الفارق بينهما وأنه لا يقتضي اختلافهما في الحكم، أما في النوع الثالث فإن البحث فيه يتجه إلى الكشف عن معنى يقتضي المشاركة في الحكم بينهما، وهو العلة[٢].

(١) راجع: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٦٧ – ١٦٩.

(٢) راجع أيضا: أصول التشريع الإسلامي ص١٣٣ وما بعدها.

# المطلب الثالث

## أساس نفي القياس من قبل الشيعة وعلماء الكلام وأهل الظاهر

من خلال نظراتي وقراءاتى في هذا الباب توصلت إلى أن أساس نفي القياس عند نفاته من الشيعة والمتكلمين والظاهرية مختلف، والجامع بينهم جميعًا هو رفض القياس، وإبطال العمل به، ولكل أسانيده التي يرجع إليها.

أما الشيعة فإن من أصولهم عصمة الأئمة من الخطأ في الأحكام التي لم يرد فيها نص، فهم ليسوا بحاجة إلى القياس الذي يؤدي إلى الاختلاف، والاختلاف ليس من الدين كما يقولون، وأما النظام وغيره من المتكلمين أو من علماء الكلام فقد بنوا نفيهم للرأي، ومنه القياس، على قضية عقلية محضة، وهي أن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها، وأيضًا الاختلاف بين المختلفات في أحكامها، ولو افترض الأمر كذلك في الشريعة كان القياس في الأحكام الشرعية أمرًا يدعو إليه العقل، لكنا قد رأينا الشارع فرق بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات، وهو على خلاف قضية العقل.

وذكروا من النوع الأول- أعني تفريق الشارع بين المتماثلات- وجوب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الغلام، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، والجلد بالقذف، وهو الرمي بالزنا، دون القذف بالكفر، وغير ذلك من الأمثلة، وهي كثيرة، كما يذكرون أمثلة أخرى، وهي كثيرة لتسوية الشارع بين المختلفات -وهي النوع الثاني- منها أنه سوى في إيجاب القتل بين الردة والزنا، وسوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في نهار رمضان وفي الظهار، وعلى هذا لا يصح في نظرهم اعتبار القياس حجة في استنباط الأحكام.

أما أهل الظاهر فإن أساس رفضهم هو كفاية النصوص لمعرفة أحكام كل ما يقع أو ما يستجد من نوازل ومسائل[١].

---

(١) راجع: إرشاد الفحول: ١٩٩ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٦٦-١٦٧ ومصادرهما.

# المطلب الرابع

## أهم أدلة المثبتين للقياس (من القرآن والسنة وإجماع الصحابة والنظر والعقل)

ساق جمهور الفقهاء والأصوليين المثبتين للقياس عددًا كبيرًا من الأدلة على حجية القياس، نذكر منها بعض الأدلة القرآنية على سبيل المثال:

قوله عز وجل: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] قالوا: فوجب إذ منع من قول: {أف} للوالدين أن يكون ضربهما أو قتلهما أيضًا ممنوعًا لأنهما أولى من قول: {أف}.

وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، قالوا: فما عدا الأكل من اللباس والإحراق وغيرهما باطل.

وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] ووجه الدلالة به أن الله أمر بالاعتبار بهم، أي بما وقع لبني النضير بسبب نكثهم عهد رسول الله ﷺ، ولا معنى لهذا إلا أن يقيس أولو الأبصار حالهم بحالهم، ويتوقعوا من الضر مثل ما أصابهم إن هم فعلوا مثل فعلهم، ثم إن الاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس، حيث إن فيه نقلَ الحكم من الأصل إلى الفرع، فعلى هذا يكون القياس مأمورًا به بنص كلام الله سبحانه وتعالى.

وهناك آيات أخرى استدل بها مثبتو القياس، وهذه الآيات يمكن تصنيفها إلى نوعين:

الأول: آيات ضرب الأمثال والتشبيه، وكلها أقيسة عقلية ينبه الله عز وجل بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات- كما يقول ابن

القيم- يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلًا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ العَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] وأيضًا ساقوا من هذه الأمثال قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] فالله عز وجل إنما ساق هذه الآيات وضرب بها الأمثال والتشبيهات لتقريب المراد وفهم المعنى.

النوع الثاني: أيضًا آيات ربطت الأحكام فيها بعلل هي أوصاف في الأفعال المحكوم عليها مناسبة لتلك الأحكام، بحيث توجد هذه الأحكام أينما وجدت تلك العلل والأوصاف، ولا تتخلف عنها إلا لمانع يقتضي ذلك، وذلك هو القياس، من ذلك قوله تعالى مثلًا: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ..﴾ [الأنعام: ١٤٥] وقوله: ﴿إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ..﴾ [المائدة: ٩٠] ولكن بعض نفاة القياس يقررون أن المراعاة في مثل هذه الآيات إنما هو النص لا ما عداه أصلًا، بمعنى أنها من باب تطبيق النص، لا من باب القياس أو غيره[1].

كما استدل هؤلاء للقياس بمجموعة من الأحاديث ضرب فيها الرسول ﷺ لأمته الأمثال لتقريب الأحكام نفيًا وإثباتًا، وضرب الأمثال أيضًا لإيصالها إلى ذهن السامع، فالأمثال شواهد المعنى المراد كما يقول ابن القيم[2]. نذكر من هذه الأحاديث على سبيل المثال أيضًا:

---

(١) انظر مثلًا ما قاله ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام: ٧/ ٩٣ - ٩٥، و٨/ ٨٩.

(٢) في كتابه إعلام الموقعين: ١/ ٢٠٨.

- ما رواه جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: هششت - أو هشت- إلي المرأة، فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، أتيت- وفي رواية صنعت- أمرًا عظيمًا، قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو مضمضت بماء، وأنت صائم»، قلت: لا بأس، قال: «فصم»، وفي رواية: «فمه».[1] أي فيما أو فاكتفي بهذا؛ لأن ما وقع منك أمر هين لا بأس به كالمضمضة ووجه الاحتجاج بهذا الخبر أنه ﷺ قاس القبلة على المضمضة لاشتراكهما في عدم إيصال شيء إلى الجوف، وألحقها بها في الحكم، وهو عدم إفساد الصوم.

- حديث آخر رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ: فقال يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم أفأقضيه عنها، قال «لو كان على أمك دين، أكنت قاضيه عنها؟»، قال: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى»[2].

- وعن ابن عباس أيضًا أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ فقال ﷺ: «نعم، حجي عنها، أرأيت إن كان على أمك دين أكنت قاضيته، اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء؟»[3]. ووجه الاحتجاج بهذين الخبرين واحد، وهو أنه ﷺ قاس دين الله عز وجل على دين العباد لاشتراكهما في أن كلًّا منهما ثابت في الذمة وواجب الأداء، ثم ألحق به في جواز أداءَ الفرع ما وجب على أصله، وبراءة ذمة الأصل بذلك.

- كذلك ما روي أن أعرابيًّا قال لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، إن امرأتي ولدت

(١) رواه أبو داود في الصوم، باب القبلة للصائم، رقم (٢٣٨٥)، وأحمد: ١/ ٢١، ٥٢.

(٢) رواه البخاري في الأيمان والنذور، باب من مات وعليه نذر، رقم (٦٦٩٩)، ومسلم في الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم (١١٤٨).

(٣) رواه البخاري في الحج، باب الحج والنذور عن الميت والرجل يحج عن المرأة، رقم (١٨٥٢).

ولدًا أسود، وهو يعرض بنفيه، أو قال: إني أنكرته، فقال رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟»، قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟» قال: حمر، قال: «هل فيها من أورق؟» أي هل فيها من أغبر؟ وهو الذي يجمع بين البياض والسواد أو الرمادي، قال: إن فيها لأورقًا، فقال رسول الله ﷺ: «فأنى ترى ذلك أتاه»، أو كلام من هذا معناه، فقال له الرجل: لعل عرقًا نزع، فقال عليه السلام: «ولعل هذا عرقًا نزع»(١).

قالوا: وهذا قياس وتعليم للقياس(٢).

ومما احتج به الجمهور على إثبات القياس إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وهذا الدليل هو أقوى الحجج في هذه المسألة كما يقول كل من سيف الدين الآمدي وابن القيم، فقد كانوا يجتهدون في الوقائع التي لا نص فيها، ويقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص، ويعتبرون النظير بنظيره من غير نكير من أحد منهم، من ذلك مثلًا قياسهم خلافة أبي بكر على إمامته في الصلاة، وبينوا أساس القياس بقولهم: رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا، ومنه أيضًا قياس أبي بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى إنه عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقه على ذلك الصحابة، إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى، وذلك يدل -كما يقول الآمدي- على أن الصحابة رضي الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم إلا

---

(١) رواه البخاري في الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد، رقم (٥٣٠٥)، ومسلم في اللعان، رقم (١٥٠٠).

(٢) وراجع مناقشة ابن حزم للاستدلال بهذه الأحاديث وغيرها في كتاب: الإحكام: ٧/ ١٠٠-١١٧ ثم إن هذه الأحاديث وشبهها في إعلام الموقعين: ١/ ١٧٢-١٧٥، ٢٠٠ وما بعدها، ونيل الأوطار: ٤/ ١٦٧ وأصول التشريع الإسلامي: ١٣٩-١٤٠ وأنا جمعت طرفًا منها في كتابي: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٦٩-١٧١.

وقد قال بالرأي والقياس في جميع هذه الصور، وذلك لا بد أن يكون لهم من مستند، وإلا لكانت أحكامهم بمحض التشهي والتحكم في دين الله بغير دليل، وذلك المستند يمتنع أن يكون نصًّا، وإلا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص(١).

احتجوا أيضًا بما أثر عن الصحابة من آثار تدل على أنهم كانوا يقيسون الأمور المتناظرة بعضها على بعض، وكان أكثر هذه الآثار شهرة وصراحة في الدلالة على القياس رسالة عمر لأبي موسى الأشعري، والأثر المروي عن علي في قياسهم حد الشارب على القاذف، فلا نكاد نجد كتابًا في أصول الفقه يخلو من هذين الأثرين سواء بالإثبات أو بالنفي؛ ولذلك نعرض لهما بإيجاز:

**١ - رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري(٢):**

هذه الرسالة كان فيها الدعوة إلى القياس الصحيح الذي لا شبهة فيه، فقد ورد فيها قول عمر لأبي موسى: «الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمل فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»(٣).

جمل وعبارات تحمل كلمات (القياس، الأمثال، الأشبه بالحق) وهذه كلها مصطلحات مرادفة لكلمة القياس أو لفكرة القياس أو لعملية القياس الشرعي كما رأينا من قبل، مع أن ابن حزم قد أنكر بشدة هذه الرسالة، وزعم أنها منسوبة إلى

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٤/ ٥٦-٥٧.

(٢) اعلم أولًا أن هذه الرسالة يمكنك الرجوع إليها بإسنادها في كتاب: البيان والتبيين لأبي عثمان الجاحظ: ١/ ١٦٩-١٧٠، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، سنة ١٣١١هـ، وأورد ابن حزم فقرات منها بإسنادها في الإحكام: ٧/ ١٤٦-١٤٧، وتجد نصها كاملًا وشرحًا وافيًا لها في إعلام الموقعين: ١/ ٧١ وما بعدها.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ١١٥.

عمر رضي الله عنه، وأكد ذلك بعدة أمور لا يتسع المجال لشيء منها(١).

**٢- ما روي عن علي في قياس حد الشارب على حد القاذف:**

حيث إن سيدنا عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل بعد أن انبسط الناس في شربها وتحاقروا العقوبة- يعني اعتبروا العقوبة حقيرة أو هينة يمكن تحملها- فقال علي بن أبي طالب: إن السكران إذا سكر هذى - يعني أصيب بالهذيان- وإذا هذى افترى فاجعلوا حد الفرية ثمانين جلدة، فجلد عمر في الخمر ثمانين(٢).

**أخيرًا: احتجاجهم من طريق النظر أو العقل:**

فقالوا كلامًا طويلًا أبرزه قولهم: إن النصوص لا تستوعب كل شيء، ذلك أن نصوص القرآن والسنة محدودة ومتناهية، ووقائع الناس وأقضيتهم غير محدودة ولا متناهية، فلا يمكن أن تكون النصوص المتناهية وحدها هي المصدر التشريعي لما لا يتناهى، فكان لا بد من الاجتهاد والقياس لمسايرة هذه الوقائع المتجددة حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد للوصول إلى حكم يوفق بين التشريع ومصالح العباد، ولكن ابن حزم كعادته يصف القول بأن النصوص لا تستوعب كل شيء بأنه قول يئول إلى الكفر؛ لأنه قول بأن الله تعالى لم يكمل لنا ديننا، وأنه أهمل أشياء من الشريعة تعالى الله عن هذا، والله تعالى أصدق منهم كما يقول، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ويقول: ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ

---

(١) يمكنك أن ترجع إلى كتابه: الإحكام: ٧/ ١٤٥ - ١٤٩.

(٢) رواها مالك في موطئه: كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر، رقم (١٥٨٨).
وليس من شأننا أن نقف عند هذه الرسائل وما أثير حولها من طعون، فيمكنك أن تراجع هاتين الرسالتين بمصادرهما في كتابي مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: من ص١٧٩ -١٨٢ وقد رددت على ابن حزم في طعونه على الرسالتين في ص١٧٩ - ١٩٩ من الكتاب ذاته.

لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[المائدة: ٣]، ويقول: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فبطل قولهم بالقياس(١).

وواقع الأمر أن القائلين بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية لم يعنوا بذلك أن النصوص غير محيطة بالأحكام أو أنها متناهية في كلياتها وقواعدها، وإنما هي متناهية في نظرهم من حيث الجزئيات والفروع بمعنى أنه لم تنص بصريح العبارة أو بصريح اللفظ على كل الجزئيات والفروع، ما حدث منها وما لم يحدث بعد، فلم يرد في كل حادثة بعينها نص، بل إن هذا غير متصور، وإنما اكتفى الشارع ببيان حكم بعضها بدليل العبارة أو الإشارة، وترك لنا نحن المسلمين حرية الاجتهاد بضوابطه، وحثنا عليه لمعرفة أحكام الجزئيات -ولو بالظن الراجح- التي تجد وتتغير تبعًا لتغير الزمان والمكان والأحوال والأعراف، وهذا من حكمة الله ورحمته بنا أن ضرب لنا الأمثال بإلحاق الشبيه بالشبيه حتى يكون لنا في ذلك هدي من الله سبحانه وتعالى.

وإذن فلا خلاف بين هؤلاء وابن حزم في إحاطة النصوص بالأحكام، وأنها لم تبق شيئًا بغير بيان، بيد أن ابن حزم وأهل الظاهر على العموم يقصرون البيان على ظاهر اللفظ، أو على العبارة وحدها لا يتجاوزونها، أما الجمهور فيوسعون معنى الدلالة عندهم لأن البيان يكون بالعبارة تارة، وبالإشارة أخرى، والدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة.

وإذا كان ابن حزم والظاهرية يفزعون إلى الاستصحاب أو إلى الإباحة الأصلية عندما لا يوجد نص في مسألة ما، فإن الجمهور يفزعون إلى الاجتهاد بالرأي متى انعدم النص أيضًا أما الاستصحاب فإنهم يقبلونه فيما لا يشارك أصلًا في علة الحكم،

---

(١) هذا الكلام في الإحكام: ٧/ ١٩٣-١٩٤.

فإن تحققت هذه المشاركة فإن العقول البشرية تقضي بفطرتها أن يشاركه في الحكم كما شاركه في العلة [١].

(١) يمكنك أن تراجع هذه الأدلة الخمسة على حجية القياس من القرآن ومن السنة ومن إجماع الصحابة ومن آثار الصحابة ومن العقل بمصادرها وبالمناقشات عليها في كتابي السابق: ١٦٧-١٨٥ وأيضًا: المستصفى: ٢/ ٢٥٦ وما بعدها.

# المطلب الخامس

## أهم أدلة نفاة القياس من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والعقل

وبالمثل حتى نكون موضوعيين، ومن قبيل الأمانة العلمية، ومن قبيل الفائدة أيضًا كان لا بد أن أشير بإيجاز إلى أهم أدلة نفاة القياس؛ لأنهم ساقوا أدلة أيضًا من القرآن ومن السنة ومن آثار الصحابة والتابعين وغيرهم.

**من أدلتهم في القرآن الكريم:**

قالوا أو استدلوا بآيات كثيرة نذكر بحسب دلالات بعضها ما ورد من أن القرآن تبيان لكل شيء، وأن الله عز وجل لم يكل بيان الشريعة لأحد من الناس ولا إلى رأي أو قياس، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس ما نزل إليهم وأن الدين قد كمل.

وأيضًا قالوا: ورد في القرآن الكريم ذم الله تعالى لمن يتبع الظن، ويقول على الله بغير علم، ويستدرك عليه وعلى رسوله ما لم يذكراه، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾[الحجرات:١] وقوله: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٦٩]، و﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[مريم:٦٤]، فهذه الآيات تحذرنا أن نقف ما ليس لنا به علم وأن نستدرك على الله ورسوله ما لم يذكراه.

يقول ابن حزم: والقياس قائم على كل ذلك.

ونكتفي بهذا القدر من أدلة القرآن الكريم، وثمة آيات أخرى لم أشأ أن أقف عندها، فهي في المصادر التي سبق ذكرها منذ قليل.

**وأنتقل إلى بعض أدلة السنة المطهرة، فقد استدلوا أيضًا ببعض الأحاديث؛ منها:**

قوله ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يكن محرمًا فحرم من أجل مسألته»(١).

ومنها أيضًا حديث أبي ثعلبة الخشني قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم فلا تبحثوا عنها»(٢).

وعن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلون الحرام، ويحرمون الحلال»(٣).

ثم استدلوا ببعض أقوال الصحابة والتابعين؛ كقول ابن عمر رضي الله عنهما: «العلم ثلاثة: كتاب الله الناطق، وسنة ماضية، ولا أدري»(٤).

وكقول محمد بن سيرين: القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس بالمقاييس، ومثل ذلك قول الشعبي: السنة لم تؤخذ بالمقاييس.

إلى غير ذلك مما صح عن غير واحد من التابعين والفقهاء، وكان مما قالوه في

---

(١) رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم (٧٢٨٩)، ومسلم في الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، رقم (٢٣٥٨).

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ٤/ ١٢٩، والبيهقي ١٠/ ١٢ وغيرهما.

(٣) رواه الحاكم ٣/ ٦٣١، ٤/ ٤٧٧، والطبراني في الكبير ١٨/ ٥٠، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ١٧٩): رجاله رجال الصحيح.

(٤) رواه الطبراني في الأوسط ١/ ٢٩٩.

استدلالهم بالعقل على إبطال القياس، قالوا: إننا لسنا بحاجة إلى قياس أو غيره، فما لم يرد نص بإيجاب شيء أو اجتناب شيء فهو على الأصل في الأشياء، أي الإباحة أو البراءة الأصلية أو استصحاب الحال[١].

(١) وراجع أيضًا: كتابنا مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ١٨٦-١٩٧.

# المبحث الثاني

## قول الصحابي (أو فتوى الصحابي)

نتحدث في هذا المبحث عن قول الصحابي (أو فتوى الصحابي) والسياسة الشرعية، ويمكن تفصيل القول فيه من خلال مطلبين لا ثالث لهما:

أولًا - تعريف الصحابي، وتحرير محل النزاع بين الفقهاء والأصوليين وغيرهم بخصوص الفتاوى والأقوال التي تصدر عنهم (١).

ثانيًا - سنة الخلفاء الراشدين في مجال السياسة الشرعية بين النظرية والتطبيق، وذلك ببيان أهم أدلة من قالوا بحجية قول الصحابي، وأدلة من نفوا هذه الحجية، فهم ليسوا معصومين من الخطأ إلى آخر ما قالوا (٢).

---

(١) من مصادر هذه الفقرة: القاموس الفقهي: ص٢٠٨، وإرشاد الفحول للشوكاني: ص٦٠-٦١، والمدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور: ص٢٢٤، ثم أصول التشريع الإسلامي: ص٨٥، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٢٤ - ٢٢٩ ومصادرها.

(٢) من مصادر هذا الفقرة أيضًا: الإحكام لابن حزم: ٦/ ١٠١، والمحلى له: ٥٥، والمستصفى للغزالي: ١/ ٢٦٠، وإرشاد الفحول للشوكاني: ص٢٤٣، وإعلام الموقعين: ٤/ ١٠٧ - ١٣٦، ثم الموافقات: ٤/ ٤٥٠- ٤٥٥، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٢٥ - ٢٢٩ ومصادرها، وأخيرًا السياسة الشرعية: لفهد الرشيدي: ص ٦٢-٦٣ ومصادرها.

# المطلب الأول

## تعريف الصحابي وتحرير محل النزاع حول فتواه

**الصحابي:** هو من شاهد النبي ﷺ وآمن به، ولازمه مدة تكفي لإطلاق كلمة صاحب عليه عرفًا، هذه قيود مهمة جدًّا في تعريف كلمة الصحابي؛ لأنه ليس كل من شاهد النبي ﷺ يعد صاحبًا له، وطبعًا هذا التعريف يطلق على كل صحابة رسول الله ﷺ أمثال الخلفاء الراشدين وأمثال ابن مسعود وابن عباس وغيرهم [(١)].

هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم آمنوا بالنبي ﷺ وسمعوا منه واهتدوا بهديه، ولما انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى قاموا بنشر دعوته، وفتحوا الآفاق، وملئوا الدنيا بنور الإسلام، وتولى من عرف منهم بالعلم والفقه الإفتاء والقضاء بين الناس، وقد نقلت إلينا فتاواهم وأقضيتهم، فهل تعتبر هذه الفتاوى والأقضية من مصادر الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية بحيث يلتزم بها المجتهد إذا لم يجد في المسألة حكمًا في الكتاب أو السنة أو الإجماع أم ماذا؟

هذا سؤال يحتاج إلى بحث وإلى دراسة، لكن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا أولًا أن نحرر محل النزاع في المسألة، ما دامت هذه المسألة خلافية ومتعددة الجوانب، والوقت لا يتسع لعرض هذا الخلاف طبعًا، ولا لأدلة كل طائفة والردود عليها، ومن ثم رأيت الاكتفاء هنا بتحرير محل اختلاف العلماء في حجية قول الصحابي على النحو الآتي:

**أولًا:** قول الصحابي سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا أو أخبرني أو حدثني

---

(١) تجد تعريفات أخرى في القاموس الفقهي: ص٢٠٨، وفي المدخل للفقه الإسلامي لمذكور: ص٢٢٤، وغير ذلك من المصادر التي أشرت إليها.

ونحو هذا مما لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ فهذا حجة بلا خلاف. أما إذا قال: كنا نفعل كذا في زمن الرسول ﷺ أو وهو بيننا أو فينا أو أُمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ونحو هذا، فذهب الجمهور إلى أن ذلك حجة، وهو نوع من أنواع السنة[١].

ثانيًا: قول الصحابي لا يعتبر حجة ملزمة لصحابي آخر، فقد رأيناهم يختلفون فيما بينهم، ولم يُلزم أحدهم الآخر بما ذهب إليه.

ثالثًا: قول الصحابي بالنسبة للتابعين ومن بعدهم على أنواع:

١) إن كان في أمر لا يدرك بالعقل، ولا مجال للاجتهاد أو الرأي فيه، كان حجة من غير خلاف، وحملوه على السماع من الرسول ﷺ، وإن لم ينسبه إليه خوف الخطأ في الرواية، ومثلوا لذلك بتحديد ابن مسعود رضي الله عنه أقل مدة الحيض بثلاثة أيام، وأيضًا قراءته كفارة اليمين، فقرأ قول الله تعالى: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، ومثلوا له أيضًا بما روي عن بعض الصحابة من المقدرات كأكثر مدة الحمل وأقل المهر.

٢) إن كان في أمر يدرك بالرأي والاجتهاد، ولكنه ذاع وانتشر، ولم يعرف له مخالف من الصحابة كما في قتل الجماعة بالواحد مثلًا فهذا النوع يحتج به؛ لأنه بمثابة الإجماع السكوتي، ولاحتمال السماع من النبي ﷺ، ولأن عدم مخالفتهم له أو عدم ردهم عليهم مع قوة وازعه الديني وعدم خشيتهم في الله شيئًا يقتضي أن ما قال هذا الصحابي جاء موافقًا للشرع أو لعل عنده شيء عن النبي ﷺ، ولكنه لم يصرح به خشية أو خوف الكذب عليه.

---

(١) راجع في ذلك مقدمة صحيح مسلم بشرح النووي: ١/ ٢٣-٢٤، وراجع أيضًا إرشاد الفحول: ص٦٠-٦١، والمدخل للفقه الإسلامي: ص٢٢٤.

٣) إن كان قولًا صادرًا عن رأيه واجتهاده فيما يدرك بالعقل والاجتهاد، وكان موضع خلاف من الصحابة فهذا هو محل اختلاف الفقهاء، حيث ذهب قوم إلى أنه حجة شرعية مقدمة على القياس، وهذا بالنسبة للتابعين ومن بعدهم؛ لأن قول الصحابي بالنسبة لصحابي آخر ليس حجة ملزمة من هذا إلى ذاك؛ لأنهم كلهم في مستوى واحد وأهل فضل وخير وصلاح إن شاء الله، القضية كلها تنحصر أي أن محل النزاع ينحصر في النوع الثالث من أقوال الصحابة وفتاويهم أي بالنسبة للتابعين ومن بعدهم، وقلت: إن هذه القضية تختلف بحسب نوع الفتوى أو الأثر الذي نقل عن هذا الصحابي أو ذاك، فإن كان من الأمور التي لا مجال للاجتهاد أو للعقل أو الرأي فيها فهو حجة، وحملوه على السماع من الرسول ﷺ وإن كان لم ينسبه إليه خوف الخطأ في الرواية، وهم يسمعون قول النبي ﷺ «من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»(١) أو نحو هذا.

إنما إذا كان في أمر يدرك بالرأي أو الاجتهاد ثم ذاع وانتشر.ولم يحدث عليه شيء من الاختلاف من قبل الصحابة، وهم أهل ورع وتقوى، قالوا أيضًا: إن هذا يقتضي أن ما قاله هذا الصحابي أو ذاك يكون موافقًا للشرع، ويكون حجة، فالاختلاف إذن ينحصر في دائرة ضيقة، هي أقوال الصحابة التي تصدر عن رأي منهم واجتهاد فيما يدرك بالعقل والاجتهاد، فهل هم كغيرهم من البشر أم أن لهم فضلًا وسبقًا يسوغ القول بأن ما صدر عنهم أو ما أثر عنهم يعد حجة في التشريع الإسلامي؟

والقضية هنا تختلف اختلاف بينًا كما سنرى الآن، قلت: إن هذا هو محل اختلاف الفقهاء، حيث ذهب بعضهم إلى أنه حجة شرعية مقدمة على القياس،

(١) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، برقم (١١٠)، ومسلم، في المقدمة، باب: تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، برقم (٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقيل: هو حجة إن انضم إليه القياس، وقيل: نختار من أقوالهم ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو ما كان أصح في القياس، وقيل: الحجة في قول الخلفاء الراشدين الأربعة، وقيل: بل في أبي بكر وعمر فقط، وذهب الجمهور: إلى أنه ليس حجة مطلقًا، وقال جماعة: مذهب الصحابي حجة مطلقًا، أقوال كثيرة، وأدلة أكثر[١].

(١) قد جمعت بعضها في كتابي مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٢٤ -٢٢٩ فيمكنك أن ترجع إليه، أو إلى المصادر التي اعتمدت عليها هناك.

# المطلب الثاني

## سنة الخلفاء الراشدين في مجال السياسة الشرعية بين النظرية والتطبيق

سأكتفي هنا بالإشارة إلى اتباع سنة الخلفاء الراشدين، ولاسيما في مجال السياسة الشرعية، لكن ما المقصود بالخلفاء الراشدين أو ما المراد بالخلفاء الراشدين؟ أظن طبعًا أنه ليس بخافٍ على أحد من المسلمين أن الخلفاء الراشدين هم الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين، فهؤلاء هم الموصوفون في حديث رسول الله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»(١).

وقد حُكي الإجماع على ذلك ودلل عليه غير واحد من العلماء المحققين كابن العربي وابن القيم وغيرهما كما سنشير بعد قليل إلى أدلة من احتجوا بقول الصحابي فيما كان من هذا القبيل، إذن الخلفاء الراشدون أربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، والمراد بسنة الخلفاء الراشدين وبحجية الأخذ بها في السياسة الشرعية على سبيل المثال أعني ما أفتى به وسنّه الخلفاء الراشدون للأمة، وجمعوا الناس عليه، ولم يخالف نصًّا، وإن لم يتقدم من النبي ﷺ فيه شيء(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد اتفق الصحابة في مسائل تنازعوا فيها على إقرار كل فريق للفريق الآخر على العمل باجتهادهم كمسائل في العبادات والمناكح

---

(١) رواه الترمذي في العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم (٢٦٧٦)، وغيره.

(٢) انظر في هذا إعلام الموقعين لابن القيم: ٤/ ١٧٦.

والمواريث والعطاء والسياسة وغير ذلك»، ثم قال: «وهم الأئمة الذين ثبت بالنص أنهم لا يجتمعون على باطل، ولا ضلالة، ودل الكتاب والسنة على وجوب متابعتهم».

أما ما سنه الخلفاء الراشدون ولم يُنقل أن أحدًا من الصحابة خالفهم فيه فهذا من مسائل الإجماع، قال ابن تيمية أيضًا: والذي لا ريب فيه أنه حجة ما كان من سنة الخلفاء الراشدين الذي سنوه للمسلمين، ولم يُنقل أن أحدًا من الصحابة خالفهم فيه، فهذا لا ريب أنه حجة، بل إجماع، وقد دل عليه قول النبي ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي...» [١] إلى آخر الحديث.

وفي مجال الإفادة من سنة الخلفاء الراشدين يهمني أن ألفت الانتباه إلى أن سنة الخلفاء الراشدين من طرائق الاستدلال المهمة في فقه السياسة الشرعية، وهي أخص من مسألة الأخذ بقول الصحابة أو فتواهم التي كثر كلام الأصوليين فيها. والذي يعنيني تأكيده هنا هو أن سيرتهم حافلة في أخذهم بالسياسة الشرعية، وسأكتفي ببعض الأمثلة التي يمكن أن تعد أمثلة مباشرة في مجال السياسة الشرعية؛ منها مثلًا:

جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه للمصحف، لما كثر القتل في القراء إبان حروب الردة من متنبئين ومانعي الزكاة وغيرهم[٢].

ومثله أيضًا ما وقع في عهد عثمان رضي الله عنه، ورواه البخاري أيضًا في الموضع السابق.

ومن الأمثلة أيضًا على سنة الخلفاء الراشدين في مجال السياسة الشرعية:

أمر عمر رضي الله عنه بجلد شارب الخمر ثمانين جلدة، وكان شارب الخمر

---

(١) راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩/ ١٢٢، ٢٠/ ٥٧٣ وما بعدهما.

(٢) راجع مسألة جمع القرآن في البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، وفي مواضع أخرى من الصحيح.

يجلد في زمن النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وصدرًا من خلافة عمر أربعين، فهذه الزيادة من قبيل السياسة الشرعية، قال النووي مبينًا حجة الشافعي ومن وافقه في أن حد الخمر أربعين، وما زاد تعزير، قال: وأما زيادة عمر فهي تعزيرات، التعزير إلى رأي الإمام إن شاء فعله، وإن شاء تركه، بحسب المصلحة في فعله وتركه، فرآه عمر ففعله، ولم يره النبي ﷺ ولا أبو بكر ولا علي فتركوه.

مثال آخر: تحريق عثمان رضي الله عنه للمصاحف المخالفة للمصحف الذي أجمع الناس عليه حتى تتوحد قراءتهم له، فهذا عمل بمقتضى السياسة الشرعية(١).

مثال رابع: تحريق علي الزنادقة، فهذا أيضًا من السياسة الشرعية، قال ابن القيم: ومن ذلك- أي من قبيل السياسة الشرعية- تحريق علي رضي الله عنه الزنادقة والرافضة وهو يعلم سنة رسول الله ﷺ في قتل الكافر، ولكن لما رأى أمرًا عظيمًا جعل عقوبته من أعظم العقوبات ليزجر الناس عن مثله (٢).

هذا وقد أورد ابن القيم ستة وأربعين دليلًا من القرآن والسنة والآثار والعقل على حجية قول الصحابي، وإن تأخر قوله أو تأخرت فتواه عن الإجماع، وفعل مثل ذلك الشاطبي.

وفي الوقت ذاته أتى النفاة بطائفة من الأدلة العقلية الوجيهة المقنعة، ونظرًا لإمكانية تلك الأدلة بنوعيها، والرد عليها، فإني سأكتفي هنا الآن بترجيح ما ذهب إليه كثير من الفقهاء من أن قول الصحابي ليس حجة، ولا يرقى إلى مستوى الأدلة التشريعية التي يجب اتباعها، ولا يجوز مخالفتها، وأذكّر بأن هذا الاختلاف ثم

(١) راجع ذلك في صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن.

(٢) انظر هذه الأمثلة وغيرها في الطرق الحكمية: ص٢١-٢٢، وبعضها في صحيح مسلم بشرح النووي: ١١/ ٢١٧، أو فتح الباري لابن حجر: ١٢/ ٢٧٢، وراجع هذه المصادر وغيرها في السياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ص٦٢-٦٣.

الترجيح إنما ينصب على قول الصحابي في المسائل الاجتهادية المختلف فيها بينهم، وأستطيع بعد ذلك أن أقرر ما يأتي:

١ـ أن قول الصحابي لا يعفي المجتهد من طلب الدليل من الأصول التشريعية المتفق عليها.

٢ـ إذا كنت أرجح مذهب من يرى أن مذهب الصحابي ليس حجة، ولا يرقى إلى مستوى المصادر التشريعية التي لا يجوز مخالفتها، فإنني أرى إمكانية الاستئناس به في بيان بعض أحكام القرآن والسنة التي تحتاج إلى بيان وذلك لمعرفته باللسان العربي، فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم كما يقول الشاطبي [1]، فهم لهذا أعرف في الكتاب والسنة من غيرهم، ولأنهم أدرى الناس بأسرار شريعة الله، وأولاهم بفهمها لمباشرتهم للوقائع وأسباب التنزيل وحضورهم تطبيق الأحكام على النوازل، فهم يدركون من القرائن ما لا يدركه غيرهم، وقد شهد لهم رسول الله ﷺ بالخير والفضل، كما أن القرآن الكريم قد ذكر آيات كثيرة في فضل صحبتهم وفي مدحهم وخيريّتهم وعدلهم، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وكقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] وكذلك قوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ﴾ إلى آخر الآيات [الحشر: ٨-٩]، وأشباهها.

## وفي السنة أحاديث كثيرة تفيد حجية قول الصحابي أيضًا، منها:

الحديث الذي ذكرته قبل قليل: «عليكم بالسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد

(١) في الموافقات: ٣/ ٣٠٠.

حبشي كأن رأسه زبيبة».

و«عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ».

بل هناك بعض الأخبار التي في سندها أو في متنها مقال مثل حديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»(١).

أو «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»(٢).

وما في هذا المعنى مما قد وصفه بعض المحدثين أو أهل الحديث وأهل التخريج بالسقوط والكذب وغير ذلك(٣).

والذي دفعني إلى القول بإمكانية الاستئناس بقول الصحابي في بيان ما يحتاج إلى بيان من أحكام القرآن والسنة، ما أضافه بعض الأصوليين إلى ما ذكره ابن القيم من وجوب اتباع الصحابة والاحتجاج بقولهم، فقد أضاف هؤلاء اعتبارًا آخر يميز أقوال الصحابة في مجموعها، وهو احتمال السماع من رسول الله ﷺ مع عدم الرواية عنه بطريق مباشرة، وإنما بالمعنى، فصارت الرواية كأنها من قول الصحابي، وهذا الاحتمال وإن يكن مستبعدًا إلى حد ما من وجهة نظري، لكنه غير مستحيل، ثم هو في ذاته، ولو كان ضعيفًا يقوي ما ذكره ابن القيم من اعتبار قول الصحابي أو هو على الأقل يدل على أن الصحابي لم يسمع خلاف ما يفتي هو به، أو يدل على أن ما يفتي به جار على قياس شيء سمعه من رسول الله ﷺ.

---

(١) رواه عبد بن حميد في مسنده، وانظر: التلخيص الحبير ٤/ ٣٥٠- ٣٥١.

(٢) رواه الترمذي في المناقب، باب في مناقب أبي بكر وعمر كليهما، رقم (٣٦٦٢)، وأحمد ٥/ ٣٨٢، وانظر الكلام عليه في التلخيص الحبير ٤/ ٣٤٩- ٣٥٠.

(٣) كما جاء في الإحكام لابن حزم مثلًا: ٥/ ٦٤، ٦/ ٧٣ والجزء الثامن وغير ذلك، وأيضًا في إرشاد الفحول إلى غير ذلك.

وفي هذا القدر فيما يتعلق بقول الصحابي أو فتوى الصحابي كفاية للاستئناس بقول الصحابي أو بفتواه في الأدلة الشرعية على العموم وفي السياسة الشرعية على وجه الخصوص؛ لأن هؤلاء الصحابة رضي الله عنهم أجمعين قد حملوا لواء الدعوة بعد وفاته ﷺ.

وقد حددنا مفهوم الصحابي هنا حتى نميزه في مقام التشريع عن غيره ممن عاصروا النبي ﷺ ولازموه فترة، طالت أو قصرت، آمنوا به أو لم يؤمنوا، فقد وضعنا ضوابط لنحدد مفهوم الصحابي الذي نبحث عنه في قضية الاحتجاج بفتواه أو عدم الاحتجاج بها، ثم حررنا محل النزاع حتى نميز الآثار أو الفتاوى أو الأقوال التي نُقلت إلينا عن هؤلاء الصحابة الكرام، فبعضها في حكم السنة المرفوعة إلى النبي ﷺ، وبعضها قد لا يكون لهم ميزة عن غيرهم ممن جاء بعدهم؛ لأنها قضايا عقلية، تخضع للأخذ والرد، صحيح أننا أشرنا في عجالة إلى قول ابن القيم أو إلى ما ساقه ابن القيم من آيات وأحاديث وآثار وأدلة عقلية لتأييد حجية قول الصحابي، حتى وإن أوضح أن مرتبة قول الصحابي متأخرة عن الإجماع، وهو أيضًا ما أكده الشاطبي، وانتهينا إلى أن قول الصحابي لا يقل بأي حال من الأحوال عن مصادر التشريع الإسلامي الأخرى.

# المبحث الثالث

## العرف

العرف من مصادر السياسة الشرعية، وهو يؤدي دورًا أساسيًّا فيها بلا نزاع من أحد، بل إنني على يقين من أنه لا غنى عن الإلمام به لكل دارس أو باحث في أي باب في الفقه الإسلامي، حتى لقد احتكم إليه الفقهاء في كثير من مسائل الفقه الإسلامي الكبير، وقالوا: العادة محكمة، وقالوا أيضًا: المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، وحتى قال قائلهم:

العرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

ولا شك أن العرف أو العادة أو حتى الإجماع باعتبار الصلة الوثيقة بين المصطلحين كما سنشير بعد قليل بإيجاز، لا شك أنها جميعًا تدخل في السياسة الشرعية من أوسع أبوابها، وعلى كل مستوياتها الفردية والجماعية، الداخلية والخارجية، في السلم وفي الحرب، في واجبات الحاكم أو الإمام وفي حقوقه، أو في علاقاته بالمحكومين وعلاقتهم به، وكذلك ببعضهم البعض، وهكذا. ونتحدث عن العرف في النقاط التالية:

أولًا - تعريف العرف، والفرق بينه وبين العادة(١).

---

(١) راجع في ذلك: القاموس الفقهي ص٢٤٩، والمستصفى ١/ ٢١٧، وللموافقات ٢/ ٥٦٧ وما بعدها، والمدخل للفقه الإسلامي لمدكور ص٢٢٨- ٢٢٩، وأصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله ص٣٤٩ وما بعدها، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان ص١٧٢- ١٧٣.

ثانيًا – أقسام العرف.

ثالثًا – حجية العرف.

رابعًا – شروطه.

خامسًا – مجالات إعمال العرف في السياسة الشرعية وفي غيرها [١].

وكل نقطة منها في مطلب، كما هو الحال في المباحث السابقة:

(١) راجع أيضا بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه: المدخل للفقه الإسلامي لمذكور ص٢٢٩- ٢٣٠، ومدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للقرضاوي ص١٦٩- ١٧١، والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي ص٥٢- ٥٣ ومصادرها، وانظر مصادر أخرى في كتابنا: مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢١٢- ٢١٦، والمصادر التي اعتمدنا عليها هنالك.

# المطلب الأول

## تعريف العرف، والفرق بينه وبين العادة

العرف والعادة بمعنى واحد، وهو ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم[١]، أو كما قال الغزالي: «العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة القبول، وتلقته الطباع السليمة من أهل قطر إسلامي، بشرط أن لا يخالف نصًّا شرعيًّا»، فالغزالي جعل العادة مرادفة للعرف [٢]، أما غيره من الفقهاء فيجعل العادة أعم، وأوسع من العرف؛ لأنها إذا كانت خاصة بالإنسان فلا تسمى عرفًا، ثم هي تشمل كل متكرر من الأقوال أو الأفعال، سواء أكان صادرًا عن الفرد أو الجماعة، وسواء أكان مصدره أمرًا طبيعيًا كحرارة الإقليم وبرودته، التي تجعل البلوغ عادة مبكرًا، أو كان مصدره العقل وتلقي الطباع له بالقبول، وهو العرف، أم كان مصدره الأهواء والشهوات كالفسق وشهادة الزور مما يسميه الفقهاء فساد الزمان[٣].

ومن الفقهاء من قصر العادة على نوع من العرف هو العرف العملي فقط[٤]، لكنا سنأخذ بالقول بأنهما مترادفان، ونخلص إلى أن العرف هو ما اعتاده الناس وألفوه، فعلًا كان أو قولًا، دون معارضة لنص، إذن التعريف الذي نختاره أو نميل إليه هو أن العرف هو ما اعتاده الناس وألفوه، فعلًا كان أو قولًا دون معارضة لنص، والعرف عند أغلب الأئمة معتبر إن لم يخالف نصًّا ولم يبطله شرع، كعرف

(١) القاموس الفقهي: ص٢٤٩.

(٢) انظر: المستصفى: ١/ ٢١٧.

(٣) انظر: المدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور:ص٢٢٨، وراجع أيضًا الموافقات: ٢/ ٥٦٧ وما بعدها.

(٤) انظر المدخل للفقه الإسلامي: ص٢٢٨، وأصول التشريع الإسلامي: ص٣٤٩.

التبني وكثير من أعراف الجاهلية التي أبطلها الإسلام لما فيها من المفاسد، منها أكل الربا وشرب الخمر ونحوها، أما في غير ذلك فالعرف معتبر والعادة محكمة؛ لأن تعارف الناس أمرًا وتعاملهم به يدل على استقرار مصلحتهم فيه ومناسبته لظروفهم كما لو كان عرف أهل البلد مثلًا أن المرأة تقبض مهرها كله قبل الدخول أو أنها تشتري بها تقبضه جهازًا، فيعتبر ذلك، ويلزم ولو لم يأمر به نص شرعي، ما لم ينص في العقد على خلافه(١).

(١) راجع أيضًا أصول التشريع الإسلامي: ص٣٥٠، ومدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ص١٦٩-١٧٠.

## المطلب الثاني

## أقسام العرف

ينقسم العرف إلى عدة أقسام، باعتبارات مختلفة، وبيان ذلك على النحو الآتي:

**أولًا: عرف عام، وعرف خاص:**

فالعرف العام هو الذي يعم الناس جميعًا، وينتشر بينهم دون نكير منهم، كالتوسع في النفقات في الأعراس مثلًا، وكاستعمال لفظ الولد للذكور من الأولاد دون الإناث، ومثله أيضًا تعارف الناس على بيع التعاطي من غير صيغة، وعلى عقود الاستصناع والجلوس في المقاهي والأندية من غير تحديد مثلًا.

أما العرف الخاص فهو ما انتشر في بلد أو قبيلة أو طائفة من الناس، ومنه اصطلاحات أهل كل فن في فنهم، والزي الذي يرتديه أهل الصناعات والحرف، وتعارف التجار على إثبات ديونهم على من يتعامل معهم في دفاترهم الخاصة وما إلى ذلك.

**ثانيًا: عرف قولي وعملي:**

والمقصود بالعرف القولي هو ما حول اللفظ عن موضوعه اللغوي الأصيل إلى وضع مختلف عنه كإطلاق لفظ ولد على الذكر دون الأنثى مع أن الأصل اللغوي يفيد شموله لهما، وهو ما جرى عليه القرآن في آيات المواريث، وكذلك تقييد لفظ دابة بذوات الأربع كالفرس والبقرة مثلًا مع أن الأصل اللغوي لها يشمل كل ما يدب على الأرض ومثله أيضًا عدم إطلاق لفظ لحم على السمك، وقد سماه القرآن الكريم لحمًا طريًا [1].

(١) راجع في ذلك مثلًا المدخل للفقه الإسلامي: ص٢٨٨-٢٨٩، وأصول التشريع الإسلامي:

أما العرف العملي فهو ما جرى عليه عمل الناس في حياتهم وتعارفوه في تعاملاتهم وتصرفاتهم، وهو كثير، كما لو جرت العادة بلباس معين كلبس العمامة أو كشف الرأس وضمان إصلاح سلعة معينة لمدة سنة مثلًا، ونحو هذا.

**ثالثًا: عرف صحيح وعرف فاسد:**

والعرف الفاسد هو ما أحل حرامًا أو حرم حلالًا كاعتيادهم التعامل بالربا أو شرب الخمر جهارًا أو كشف العورات أو عدم إقامة الشعائر الدينية في الحفلات أو ما شابه ذلك، وهذا ما يجب إلغاؤه وعدم الاعتداد به، وإلا زالت الشريعة ودُرست معالمها بمرور الزمان، ولذلك يعتبر العرف إذا لم يصادم نصًّا ثابتًا أو إجماعًا يقينيًّا، وكذلك إذا لم يكن من ورائه ضرر خالص أو راجح، فأما العرف المصادم للنصوص الذي يحل الحرام أو يبطل الواجبات أو يقر البدعة في الدين أو يشيع الفساد والضرر في دنيا الناس فلا اعتبار له، ولا يجوز أن يراعى في تقنين أو فتوى أو قضاء[(١)].

أخيرًا العرف الصحيح: وقد أخرت الكلام عنه؛ لأنه بيت القصيد أو لأننا سنتناول تفصيله وشروطه والتمثيل له بعد قليل، فالعرف الصحيح هو ما لا يحل حرامًا ولا يحرم حلالًا كاعتيادهم الإهداء إلى العروس قبل الزفاف، وجعلهم المهر قسمين: حالًا ومؤجلًا إلى أقرب الأجلين الموت أو الطلاق مثلًا، وتجهيز بيت الزوجية ونحو ذلك، وهذا النوع تجب مراعاته في الإفتاء والقضاء؛ لأن المقصود من التشريع إصلاح حال الناس وإقامة العدل بينهم بيسر وسهولة، فإذا جرى الإفتاء أو القضاء على غير ما ألفوه فاتت المصلحة ووقعوا في ضيق وحرج[(٢)].

---

ص٣٤٩-٣٥٠، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ص١٧٢-١٧٣.

(١) هذا ما قاله الدكتور القرضاوي في كتابه مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ص١٧٠.

(٢) انظر في ذلك ما قاله الشيخ علي حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي: ص٣٥٠، وما قاله الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ص١٧٣.

وقد قرر الفقهاء أن الأحكام المبنية على العرف والعادة تتغير إذا تغيرت الأعراف والعادات كما سبق بيانه في المحاضرات السابقة بالتمثيل والتدليل أو الاستدلال له، كما أنهم وضعوا بعض القواعد الفقهية الدالة على اعتبار العرف[١]، مثل: (المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا)، (العادة محكمة)، و(التعيين بالعرف كالتعيين بالنص)، (لا عبرة بالعرف الطارئ)، وغير ذلك كثير.

---

(١) وراجع: الأشباه والنظائر: للسيوطي: ١/٢٢١ طبعة دار السلام ١٤٢٤هـ والأشباه والنظائر: لابن نجيم: ١٠١ طبعة دار الفكر ١٤٢٠هـ.

# المطلب الثالث

## حجية العرف

أما عن حجية العرف: فمما يدل على أن العرف معتبر في الشرع أمور كثيرة؛ نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقد علمنا أن العرف هو ما تعارفه أهل العقول السليمة والطبائع المستقيمة مما تقتضيه ظروف الناس وأحوالهم، وقد ترك الشرع أشياء كثيرة للعرف الصالح يحكم فيها ويعين حدودها وتفاصيلها، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٤١] فالمعروف هو المحكَّم في تحديد النفقة للمرأة والمتعة للمطلقة في ضوء حال الزوج يسارًا وإعسارًا، ومستوى الأسعار غلاء ورخصًا.

وقول الله عز وجل: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧]، حيث أرجع تقدير نفقة المرضع إلى العرف غنى وفقرًا، قال ابن العربي عند بيانه أحكام هذه الآية: تقدير الإنفاق قد بينا أنه ليس له تقدير شرعي، وإنما أحاله الله سبحانه على العادة، وهي دليل أصولي، بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام.

ومن ذلك أيضًا: قول النبي ﷺ لهند بنت عتبة: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[1]، حيث أحال في نفقة الزوج والولد على العرف، ولذلك قال الحافظ

---

(١) رواه البخاري في النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم (٥٣٦٤)، ومسلم في الأقضية، باب قضية هند، رقم (١٧١٤).

ابن حجر: فيه اعتماد على العرف في الأمور التي لا تحديد فيها من قبل الشارع.

- والحديث الذي روي عن ابن مسعود رضي الله عنه: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»(١)، وسواء كان حديثًا مرفوعًا أو كان أثرًا من كلام ابن مسعود فهو على أية حال يلتقي مع كثير من النصوص التي تدل على جواز القول بالاستحسان والرضا به.

ومن أدلتهم كذلك: أن العرف العام يتضمن الإجماع، فالإجماع خاص بأهل الاجتهاد، والعرف يدخل فيه أهل الاجتهاد وغيرهم، ويكون الفرق بين العرف والإجماع من ناحية أن العرف يتحقق بأغلب الناس، والإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين، كما أن الإجماع قاصر على المجتهدين فقط أو على أهل الحل والعقد، أما العرف فيكون منهم ومن العامة أيضًا، وأخيرًا فإن حجية العرف قاصرة على من تعارفوا عليه، أما الإجماع فيكون حجة على الناس جميعًا إذا تحقق، ومن جهة أخرى قالوا: إن نزع الناس عن أعرافهم وعاداتهم فيه حرج عظيم، والحرج منتف في الشريعة، للأدلة الدالة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، فمعارضة المتعارف عليه دون ضرورة مخالفته لنص أو حكم مجمع عليه فيه تضييق على الناس وإحراجهم.

وأخيرًا قالوا: إن الشريعة أتت بإلغاء بعض الأعراف الفاسدة، وأتت بأعراف جديدة تتضمن مصالح وأبقت على أعراف فيها خير وتيسير على الناس، ولاسيما في أبواب المعاملات من بيع ورهن وإجارة وسلم وإحياء الموات وغير ذلك، بل إن الفقهاء اعتمدوا على العرف في مسائل كثيرة في العبادات والعقوبات وأحكام

(١) حديث رواه أحمد في كتاب السنة موقوفًا عن ابن مسعود، وهو حسن، وأخرجه البزار والطيالسي والطبراني وغيرهم.

الأسرة، مثل الأفعال المنافية للصلاة، وقوت البلد في الزكاة، والأموال الربوية كيلًا أو وزنًا، وأقل سن الحيض وسن البلوغ وقدر الحيض والنفاس وحرز المال المسروق والدية على العاقلة وضمان المتلفات ونحو هذا كثير جدًّا (١).

(١) انظر مثلًا المدخل للفقه الإسلامي لمدكور: ص٢٣٠.

# المطلب الرابع

## شروط العمل بالعرف

وهنا نشير إلى شروط الإلزام بالعرف أو شروط العمل بالعرف عند القائلين به؛ فقد اشترط الفقهاء في العرف لوجوب الإلزام به أو لكي يصلح لبناء الحكم الشرعي عدة شروط، أهمها ما يلي:

١) أن لا يصادم نصًّا شرعيًّا من الكتاب أو السنة، فلو تعارفت بعض طبقات المجتمع على أن تقدم الخمور في حفل الزواج لم يلزم ذلك الزوج ولم يجز أن يفعله، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وكذلك لو تعارفوا على تبرج المرأة وتكشفها أمام الناس أو على التعامل الربوي أو تعاطي القمار أو الرشوة أو غير هذا مما يندرج تحت الأعراف أو العادات المخالفة لنصوص الشريعة وقواعدها العامة.

٢) أن يكون العرف مطردًا أو غالبًا، فإن اختلفت العادات أو تغير العرف في أمر ما مثلًا، وكان الذين يفعلونه أقل أو مساوين لمن لا يفعلونه لا يلزم.

٣) أن يكون سابقًا أو مقارنًا لزمن التعاقد أو للواقعة، فإن كان قبلها ثم زال لم يلزم، وكذلك لو لم يتكون العرف إلا بعدها، ومن ثم قالوا: إن عرف الواقف يفسره زمنه لا زمن غيره.

٤) الشرط الرابع والأخير أن لا يعارضه تصريح بخلافه؛ لأن النص مقدم على السكوت، فالمعروف كالمشروط، ما لم يتفق العاقدان مثلًا على خلافه، فيعمل حينئذ بالاتفاق ولا يعمل بالعرف[1].

---

(١) راجع هذه الشروط في كتابنا مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢١٦ وأيضًا في كتاب السياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ص٥٣هامش، ومصادر كل من المرجعين المذكورين.

# المطلب الخامس

## إعمال العرف في السياسة الشرعية وفي غيرها

تبقى الإشارة في هذا المبحث إلى مجالات إعمال العرف نظرًا لأهمية بيان ذلك في السياسة الشرعية، وإن كنا قد رأينا بعضها من قبل؛ لأن من هذه المجالات الحالات التي أحال الشارع فيها على العمل بالعرف، وهي كثيرة في القرآن والسنة، ثم في الفروع الفقهية التطبيقية بعد ذلك، ومن أمثلتها- كما قلت- إحالة الشارع مقادير الإنفاق على العرف.

ومن مجالات إعمال العرف أيضًا تفسير النصوص التي وردت في الشريعة مطلقة، مما لا ضابط له فيها ولا في اللغة، ومن أمثلة ذلك تحديد ما يكون به حرزًا في السرقة وما يكون به مثلًا إحياء الموات، ثم تأتي الأعراف التي تكون أسبابًا لأحكام شرعية أو بعبارة أخرى التي هي مناط لأحكام شرعية، مما لم تأمر به الشريعة على نحو معين، ولم تنه عنه، وتلحظ فيه المصلحة تبعًا لذلك، وقد أجملها بعض أهل العلم بقوله مثلًا: وضابطه: كل فعل رتب عليه الحكم، ولا ضابط له لا في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات والحرز في السرقة والأكل من بيت الصديق وما يعد قبضًا وإيداعًا وإعطاء وهدية وغصبًا، والمعروف في المعاشرة وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر(١).

وهكذا يبقى العرف قاعدة تطبيقية مهمة يُرجع إليها في تطبيق كثير من الأحكام العملية، هو في واقع الأمر ليس دليلًا، بل الدليل مستنده الذي أحال إليه، فالعلماء عند اعتبار العرف وملاحظتها عند تطبيق الأحكام يستندون إلى أصل شرعي،

---

(١) انظر مثلًا: السياسة الشرعية: لفهد الرشيدي ص٦٢ ومصادرها.

ودليل معتبر، يؤكد ذلك أهم شروط اعتبار العرف التي ذكرناها، وكان أهمها: أن لا يخالف نصًّا أو قاعدة شرعية.

وعلى أية حال فإن سياسة الأمة تنضبط بكل تأكيد بمراعاة ولي الأمر للعرف في الأمور المندرجة تحته، أو التي يكون للعرف القول الفصل فيها، فيلزم ولي الأمر أن يعتبره فيها عند تحقق شروطه، ولا شك أن مجاله رحب، ولاسيما في فقه المعاملات بين المسلمين، بل حتى مع غيرهم، كالألفاظ والتصرفات التي جرى العرف المعتبر أو الصحيح بها في التعامل الدولي، من معاهدات وحصانات وغيرها، فالعرف يُرجع إليه في كثير من أمور السياسات، ومن ثم وجب على ولي الأمر أو الحاكم المسلم أن يراعي الأعراف اللغوية والسلوكية في تشريع الأحكام الوضعية أو استصدار ما يكون قانونًا عامًّا ترجع إليه الأمة في أمورها وتصرفاتها بما يحقق مصالحها، والغرض من هذه التشريعات التي تحكمها.

# المبحث الرابع

## الاستحسان

ونتناول هذا المبحث بالدراسة من خلال الفقرات أو النقاط الثلاث الآتية:

أولًا - تعريف الاستحسان لغة واصطلاحًا.

ثانيًا - أقسام الاستحسان عند الحنفية وغيرهم.

ثالثًا - مجال الاستحسان في السياسة الشرعية.

وسنجعل كل نقطة أو فقرة منها في مطلب على النحو التالي:

# المطلب الأول

## تعريف الاستحسان(١)

الاستحسان في اللغة: مشتق من الحسن، وهو مصدر استحسن الشيء أي عده حسنًا.

أما في عرف الأصوليين فله تعريفات كثيرة، نذكر أهمها ثم نستخلص النتيجة منها، فنقول على سبيل المثال أيضًا: ذكر أبو حامد الغزالي له ثلاثة معان، وعقب على كل منها ببيان رأيه في كل معنى، وسأكتفي أنا بدوري باثنين منها لصلتهما بموضوع الاستحسان بين الإثبات والنفي:

الأول: ما يستحسنه المجتهد بعقله، وقال بإمكان ذلك عقلًا وانتفائه شرعًا، إذ إن الأمة قد اجتمعت على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه من غير نظر في الأدلة، والاستحسان من غير نظر فيها حكم بالهوى المجرد أو حكم بالتشهي كما قال أحدهم.

والثاني: وهو منقول عن أبي حسن الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة: هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص، أي أن يعدل المجتهد أن يحكم بالمسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول، ولما كان هذا قول بدليل لذا قال الغزالي: وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانًا من بين سائر

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال: المستصفى: ١/ ٢٧٤، ٢٨١-٢٨٣ وكشف الأسرار: ٤/ ١١٢٣، والإحكام للآمدي: ٤/ ٢١١، والموسوعة الفقهية الكويتية: ٣/ ٢١٨ ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٢٢ وما بعدها.

الأدلة[١].

وقال سيف الدين الآمدي: الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازًا وامتناعًا لوروده في الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة، فلم يبق إذن إلا الخلاف في معنى الاستحسان وحقيقته، فلا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني وإن كان مستقبحًا عند غيره، وهو في اللغة استفعال من الحسن، وليس ذلك محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه من غير دليل شرعي، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي، وإنما محل الخلاف فيما وراء ذلك[٢].

وعلى هذا فإن محل النزاع بين المثبتين له والمنكرين ليس واحدًا، لأن أحدًا من الفقهاء لا يقول بالاستحسان القائم على الهوى أو التلذذ والتشهي، ولكن الاستحسان الذي يقول به الأصوليون والفقهاء لا يزيد عن أنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، أو أنه العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه أو ترك القياس العقلي بالآثار عن الصحابة أو حتى ترك القياس العقلي للعرف السائد في المجتمع، ولعل أكملها تعريف الكرخي المشار إليه فيما نقلته عن الإمام الغزالي، وهو: العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى، ذلك أن هذا التعريف يشمل كل أقسام الاستحسان عند الحنفية، ويشير في عبارته إلى لب الاستحسان، وهو أن يجيء الحكم على سبيل الاستثناء من قاعدة مضطردة لأمر عارض يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بها، أي

(١) راجع هذا الكلام في المستصفى: ١/ ٢٧٤ و٢٨١ إلى ٢٨٣.

(٢) انظر له: الإحكام: ٤/ ٢١٠-٢١١.

يجعل الاستحسان أقوى استدلالًا في المسألة المفروضة من القياس، فالاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه حكم في مسألة جزئية، ولو نسبية، في مقابل قاعدة كلية، ويلجأ إليه في هذه الجزئية لكي لا يؤدي الإغراق في الاستمساك بالقاعدة إلى الابتعاد عن حكم الشرع وروحه ومعناه.

# المطلب الثاني

## أقسام الاستحسان(١)

قسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين:

أحدهما: استحسان القياس، ويطلق في الغالب على القياس الخفي الذي يقابل القياس الجلي، فالقياس عندهم قسمان:

أ - جلي: وهو الظاهر الذي يتبادر إلى الأفهام، ويعنى به القياس الاصطلاحي.

ب - خفي: وهو ما خفيت علته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر للفهم أو للعقول، وهذا القسم هو الذي يسمى بالاستحسان، ويبدو ذلك وضحًا فيما لو كان في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين؛ وصف ظاهر يوجب لها حكمًا إلحاقًا بأصل، ووصف آخر خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر.

ومثال ذلك قول فقهاء الحنفية: الواقف إذا وقف أرضًا زراعية يدخل حق المسيل وحق الشرب وحق المرور في الوقف تبعًا أي بدون ذكر شيء من ذلك استحسانًا، والقياس أنها لا تدخل إلا بالنص عليها كالبيع، ووجه الاستحسان في هذا المثال أن المقصود من الوقف الانتفاع بالموقوف، ولا يكون الانتفاع بالأرض الزراعية إلا بالشرب والمسيل والطريق، فتدخل هذه الأشياء في الوقف دون ذكرها؛ لأن المقصود لا يتحقق إلا بها كالإجارة، فالقياس الظاهر إلحاق هذا بالبيع؛ لأن كلًا منهما إخراج ملك من مالكه، والقياس الخفي هو إلحاق الوقف في هذا بالإجارة؛

(١) من مصادر هذه الفقرة: الموافقات: ٤/ ١٤٨-١٥٢، وإرشاد الفحول للشوكاني: ص٢٢٤-٢٢٥، وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: ص٨١، وأصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله: ص١٦٦، وأصول مذهب الإمام أحمد: ٥٠٩ - ٥١٥، ثم مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٢٣ وما بعدها والمصادر التي وردت فيها.

لأن كلًّا منهما مقصود منه الانتفاع، فكما تدخل هذه اللوازم في إجارة الأطيان بدون ذكرها تدخل كذلك في وقف الأطيان بدون ذكرها.

مثال آخر: قالوا بطهارة سؤر سباع الطير كالنسر والحدأة من باب الاستحسان، فسؤر سباع الطير، وهو بقية الماء الذي يشرب منه، الأصل يقتضي نجاسته حملًا على سؤر سباع البهائم، فهما متشابهان في كون لحمهما نجسًا غير مأكول، فكان الحكم بنجاسته هو موجب القياس، إلا أن النجاسة في سؤر سبع البهائم حصلت لوجود لعابها فيه، واللعاب متصل باللحم، فهو نجس بنجاسته، أما سباع الطير فإنها تشرب بمناقيرها، وهي عظم طاهر، ومن ثم فهي لا تُلقي بلعابها في الماء، فلا يكون ثمة نجاسة، فانتفت علة النجاسة، فكان طاهرًا كسؤر الآدمي، وهذا القياس الأخير قياس خفي إلا أنه أقوى من الأول الظاهر، فيقدم عليه، ولذا قالوا بطهارة سؤر سباع الطير استحسانًا، وإن احتاط بعضهم فقال: إن سؤرها، وإن لم يكن نجسًا، مكروه استعماله كراهة تنزيه؛ لأنها لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها، فيتوهم بقاء شيء من ذلك عليها (١).

وربما جعل بعضهم هذا المثال، من باب الاستحسان بالضرورة، لا من باب الاستحسان بالقياس الخفي، إذ لا يمكن الاحتراز من النجاسة التي لا تخلو مناقيرها منها عادة، خصوصًا بالنسبة لسكان الصحارى.

أما القسم الثاني من أقسام الاستحسان عند الحنفية: فهو ما لم يكن سبب الاستحسان فيه قياسًا خفيًّا، قوي الأثر كالسابق، بل كان سببه دليلًا آخر أقوى من القياس العقلي، ويقسمونه بحسب هذا الدليل الذي أوجب الاستحسان إلى ثلاثة

---

(١) راجع هذا الكلام في كشف الأسرار: ص١١٢٦، وأصول الفقه الإسلامي للشيخ الخضري: ص٤١٤.

أقسام:

أولها: استحسان النص: ويدخل تحته جميع الصور التي استثناها الشارع من عموم نظائرها، بنص من الكتاب أو السنة، وقد يكون بسبب الضرورة أو الحاجة أو غيرها من الأمور التي تعود إلى فروع أخر من الاستحسان؛ لأن ثبوتها هنا جاء عن طريق التنصيص الشرعي، وفي تلك الفروع جاء عن طريق الاجتهاد.

ومثاله من الكتاب: تشريع صلاة الخوف على الصفات التي وردت بها، إذ القياس أن تؤدى الرباعية في أوقاتها المحددة أربع ركعات، في كل ركعة ركوع وسجودان بشروطها وأركانها التي بينها النبي ﷺ وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، غير أن حالة الخوف استثنيت من ذلك بقول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا * وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ..﴾ [النساء: ١٠١-١٠٢] حيث قلل الحق تبارك وتعالى عدد ركعاتها وبدلت كيفيتها إلى حالة تمكن المسلمين من أدائها مع المحافظة على موقفه من العدو تخفيفًا على المسلمين ودرءًا لضرر انتصاره عليهم، بانتهازه فرصة الانشغال في صلاتهم.

ومن صور الاستحسان بالنص في سنة رسول الله ﷺ- والمقصود به عندهم أن يثبت بالسنة ما يوجب رد القياس في مسألة معينة- كمن أكل ناسيًا في رمضان، فإن القياس يقتضي فساد صومه؛ لأنه لم ينفذ المطلوب في قوله تعالى ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولكن هذا القياس متروك هنا لقوله ﷺ: «من نسي وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه»(١).

---

(١) أخرجه البخاري في الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، رقم (١٩٣٣)، ومسلم في

فضلًا عن عموم حديث قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»(١).

ومن ذلك أن النبي ﷺ أذن بقتل خمس من الفواسق: الغراب والحدأة والعقرب والفأر والكلب العقور(٢)، فاستثناء من قتل هذه الفواسق الخمس من تحريم صيد المحرم هو استحسان شرعي معقول المعنى، ولهذا قاسوا عليه الحية والنمر والذئب والسبع العادي وما أشبه ذلك.

ومثلوا لذلك أيضًا بالسلم، فإن السلم شُرع دفعًا للحاجة، والقياس يقتضي عدم جوازه؛ لأنه بيع شيء آجل معدوم ببيع شيء عاجل معلوم، ولما قد يؤدي إليه من النزاع، ولكن هذا القياس تُرك في السلم لما ثبت في حديث ابن عباس رضي الله عنهما وهو حديث مشهور، قال: قدم النبي ﷺ المدينة، وهم يسلمون في التمر السنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ: «من أسلم منكم فليسلم في ثمن معلوم ووزن معلوم» وفي رواية: «وكيل معلوم إلى أجل معلوم»(٣)، وإن كان ابن القيم يرى أن السلم على وفق القياس؛ لأنه بيع مضمون في الذمة موصوف مقدور على

---

الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، رقم (١١٥٥).

(١) رواه ابن ماجة في الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم (٢٠٤٣، ٢٠٤٥). قال النووي في المجموع (٢/ ٣٠٨، ٣٩٠، ٩/ ١٨٨): حديث حسن. وانظر أيضا: التلخيص الحبير (١/ ٥٠٩- ٥١٢)، مجمع الزوائد للهيثمي (٦/ ٢٥٠).

(٢) انظر: صحيح البخاري: كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب، رقم (١٨٢٩)، وصحيح مسلم: كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، رقم (١١٩٨).

(٣) رواه البخاري في السلم، باب السلم في كيل معلوم، رقم (٢٢٣٩)، ومسلم في المساقاة، باب السلم، رقم (١٦٠٤).

تسليمه غالبًا، وهو كالمعاوضة على المنافع في الإجارة[١].

ومن أمثلة استحسان السنة أيضًا ما ثبت من عدم إقامة حد السرقة في الحرب استثناء من الآية، فيقاس عليه سائر الحدود استحسانًا، ومنه أيضًا استثناء كلب الصيد والماشية والزرع من النهي عن اقتناء الكلب عامة، ويمكن أن يقاس عليه اقتناؤه لحفظ الدور والدروب ونحوها.

ثانيًا: استحسان الإجماع: وهو أن يترك القياس في مسألة لانعقاد الإجماع فيها، ومن الأمثلة على ذلك أن الشارع نهى عن بيع المعدوم والتعاقد على المعدوم، ورخص استحسانًا في السلم والإجارة والمزارعة والمساقاة والاستصناع، وهي كلها عقود المعقود عليه فيها معدوم وقت التعاقد، ووجه الاستحسان حاجة الناس وتعارفهم في كل الأزمان، فكان ذلك إجماعًا يترك له القياس الذي كان يوجب بطلان هذه العقود وكان عدولًا عن دليل إلى دليل أقوى منه[٢].

ثالثًا: استحسان الضرورة: وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس إلى الأخذ بحكمها، أي حكم الضرورة، مثل تطهير الآبار والحياض، إذ لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر، وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس، والدلو تتنجس بملاقاة الماء، فلا تزال تعود هي نجسة وهكذا، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الملجئة، وللضرورة كما تعرفون أثر في سقوط الخطاب، فهي أصل كلي مقرر، وهر اعتبار الضرورات مسقطة لبعض المحظورات تيسيرًا على الناس، ولذلك قالوا: إن الضرورات تبيح المحظورات، فكأن هذا النوع من الاستحسان يتحقق في كل جزئية

(١) انظر مثلًا إعلام الموقعين: ١/ ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) انظر مثلًا: علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: ص٨١.

يكون الأخذ بها وفق الأصل العام أو القواعد المقررة أو القياس أمرًا متعذرًا، أو ممكنًا لكنه يلحق بالمكلف مشقة وعسر شديدين، فيعدل بها عن مثل ما يحكم به في نظائره استحسانًا ورفعًا لهذا الحرج ودفعًا لهذه الضرورة.

مثال ذلك أيضًا: أن المرأة كلها عورة، لكن أبيح للطبيب النظر إلى ما تدعو الضرورة إلى النظر إليه منها، وذلك استحسانًا لأجل الضرورة، فيكون أرفق بالناس، ولذلك يقول الشاطبي عن الاستحسان: وهو- في مذهب مالك - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة، في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك، ثم قال: وله في الشرع أمثلة كثيرة، وذكر منها القرض والاطلاع على العورات في التداوي والمساقاة والجمع بين المغرب والعشاء للمطر وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، مثال ذلك مثلًا وصية المحجور عليه لسفه، فهو ممنوع من التصرف في ماله حتى لا يكون عالة على غيره في حياته، لكن الوصية تبرع مضاف منه لما بعد الموت، فتجوز منه استثناء من القاعدة العامة في عدم صحة التبرع من المحجور عليه؛ لأن العبرة للمآل أي وقت وفاة الموصي، سواء بالنسبة له، سفيهًا أو غير سفيه، وسواء بالنسبة للموصى به إن كان موجودًا أو معدومًا.

ونقل الشاطبي أيضًا عن الإمام مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان، وانتهى الشاطبي في نهاية كلامه إلى أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا

أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها (١).

وإذا نظرنا إلى الاستحسان عند الحنابلة فإننا نجد جمهور الحنابلة يقولون بالاستحسان ويعتبرونه، وقد نصوا على أنه مذهب الإمام أحمد، ونقلوا عنه صورًا قال فيها بالاستحسان، ودارت تعريفاتهم له حول ترك القياس لدليل أقوى منه، وإن اختلفت عباراتهم فيه، فمن قائل: هو العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه، ومن قائل: هو أقوى القياسين ونحو ذلك (٢).

وقد أطال هؤلاء الكلام عن أقسام الاستحسان من حيث سنده وقوة الأثر وضعفه وعن الصلة بينه وبين القياس، وبينه وبين المصلحة المرسلة وغير ذلك من الموضوعات، يكفينا منها بيان حقيقة الاستحسان واختلاف وجهات نظر الأئمة الكبار فيه ما بين قائل به ومكثر من استعماله وما بين رافض له بشدة، بل ومسرف في الهجوم عليه وعلى القول به كما سيأتي بعد قليل.

وبعد: فلعلنا قد لاحظنا مما تقدم أنه لم يقل أحد من القائلين بالاستحسان إنه قول المجتهد بعقله المجرد بلا دليل أو قول بالهوى والتشهي، فإن هذا أو ذاك لا يليق بفقيه يقول بتحليل أو بتحريم استحسانًا فيتبعه الناس، ثم هم أجل قدرًا وأشد ورعًا من أن يقولوا في الدين بلا دليل أو بالتشهي، إنما الاستحسان عندهم كما رأينا قياس يعارضه قياس آخر، وقد يرجح عليه بقوة الأثر أو هو العمل بأقوى الدليلين أي ترجيح دليل على دليل يعارض بمرجح معتبر شرعًا، وهو بهذا المفهوم مما لا ينكر كما قال الغزالي، وإنما يرجع الاستنكار فيه إلى اللفظ، وهو أيضًا ما أكده الآمدي، تعقيبًا على هذا المفهوم للاستحسان: ولا نزاع في صحة الاحتجاج به، وإن نُوزع في تلقبيه

(١) الموافقات: ٤/ ١٤٨ وما بعدها.

(٢) تجد هذه التعريفات وغيرها لمشاهير علماء الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطاب وآل تيمية وابن قدامة وغيرهم في أصول مذهب الإمام أحمد: ٥٠٩ – ٥١٥.

بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية[١].

وعلى ضوء ما تقدم فإن الاستحسان ليس مصدرًا مستقلًا من مصادر التشريع، وليس خارجًا عن الأدلة، ولا يصح القول به بدون دليل، فمرجع العمل به هو الأدلة التي يستند إليها والنافون له يقولون بها، والخلاف الناشئ حوله راجع إلى الاختلاف في النظر والاستدلال وقوة الشبه والتحقيق في المعارضة والترجيح بين الأقيسة والأدلة واستثناء مسألة جزئية من أصل عام وما إلى ذلك.

يقول الشوكاني بعد أن سرد مجموعة مما قيل في تعريف الاستحسان: فعرفت من مجموع ما ذكرنا أن الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلًا؛ لأنه إن كان راجعًا إلى الأدلة المتقدمة هو تكرار، وإن كان خارجًا عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها تارة أخرى [٢].

والخلاصة: يتضح من تعريف الاستحسان أن إثبات الأحكام واقع بوجوه الاستحسان لا بالاستحسان نفسه، وهذا محل اتفاق كما قرر أهل العلم بأصول الفقه أو أصول التشريع في تحرير المراد بالاستحسان، فالحجية إنما هي فيما هو معتبر من وجوهه أو أدلته، كما يمكن القول أيضًا بأن الفريقين المختلفين في الاستحسان لم يتفقا في تحديد معناه، فالقائلون به يريدون منه معنى غير الذي يريده من أنكروه، وبعبارة أخرى: محل النزاع بين المثبتين للاستحسان والمعارضين له ليس واحدًا، فثمة فرق بين الاستحسان الذي قال به الحنفية وأمثالهم وبين ذاك الذي أنكره الشافعي وابن حزم وأمثالهما ممن قالوا: من استحسن فقد شرع، أو قالوا: الاستحسان تلذذ وقول بالهوى أو غير ذلك، وإلا بماذا نفسر وجود أمثلة من العمل به في عصر

---

(١) الإحكام للآمدي: ١/ ٢١٢.

(٢) انظر: إرشاد الفحول: ص٢٢٤-٢٢٥ وأصول التشريع الإسلامي: ص١٦٦.

الصحابة والتابعين، بل وفي عصر الرسالة نفسه، وإن لم يطلق عليه لفظة الاستحسان، شأنه في ذلك شأن غيره من المصطلحات العلمية التي لم تظهر إلا بعده، ثم بماذا نفسر أخذ الشافعي به، وهو على رأس قائمة المعارضين له، حتى إنه ليوافق القائلين به في الأمثلة التي ذكروها، وغيرها كثير، كالسلم والإجارة والاستصناع وجواز دخول الحمام من غير تقدير لزمن المكث فيه ولا لأجرة الماء المستعمل.. إلى آخره.

ومن جهة أخرى أستطيع القول: إن الخلاف في الاستحسان يكاد يكون خلافًا لفظيًّا، بل هو كذلك في رأي البعض خلاف لفظي فعلًا، وقد صرح بذلك الغزالي والآمدي فيما نقلته عنهما، وهما على مذهب الشافعي، ونقل الشوكاني عن أبي الوليد الباجي أن الاستحسان الذي إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين، فإن سموه استحسانًا فلا مشاحة في التسمية، وقال ابن الأنباري: والذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان الذي حاصله استعمال مسألة جزئية في مقابلة كلي، ونقل عن ابن السمعان أن الخلاف لفظي، فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به، وإن الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى لا ينكره أحد.

ويقول الشوكاني: سبقه إلى مثل هذا القفال، فقال: إن كان المراد بالاستحسان ما دلت عليه الأصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به، وهذا لا ننكره، ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استنتاج الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير، فهو محظور، والقول به غير سائغ (١).

أما الاستحسان الذي يعده الشافعي تلذذًا، ويعده ابن حزم شهوة واتباعًا للهوى وضلالًا إنما هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه بلا دليل، وهذا لا يقول

---

(١) إرشاد الفحول: ص٢٢٤.

به من ذهبوا إلى الاعتداد بالاستحسان، بل لا شك أن هذا الاستحسان باطل باتفاق الأمة، ولا يسوغ لأحد أن يأخذ به مجتهدًا كان أو عاميًّا، فضلًا عن إمام من أئمة المسلمين.

أما القول بأن الاستحسان هو الأخذ بموجب الدليل القوي أو هو العدول في الحكم عن مقتضى دليل إلى مقتضى شرعي آخر فلم يخالف فيه أحد من العلماء حتى الإمام الشافعي نفسه.

## المطلب الثالث

## مجال الاستحسان في السياسة الشرعية

أما عن مجال العمل بالاستحسان في السياسة الشرعية، فيكفي أن أقول: إنه إذا رأى ولي الأمر واقعة من الوقائع يؤدي طرد القياس فيها إلى وقوع الأمة في الحرج، فإن له استثناء هذه الواقعة في هذه الحالة بالوجه المناسب لها من أوجه الاستحسان المعتبرة، فقد رأينا الاستحسان في النص وفي الإجماع وفي الضرورة، ورأينا أمثلة لذلك في القرآن الكريم، وفي سنة رسول الله ﷺ وفيما أجمع عليه المسلمون، ومن ثم فهي من الأدلة الضرورية في استخراج الأحكام ذات الصبغة السياسية مما يدفع عن الأمة الضرر والحرج، سواء في الأمور الداخلية للدولة أو في السياسة الخارجية لها.

وأكتفي هنا بتقرير هذه القاعدة عن تكرار شيء من الأمثلة السابقة، والتي يمكن الاستشهاد بها على الدور الذي يؤديه هذا الأصل – على أي وجه مناسب – في السياسة الشرعية.

# المبحث الخامس

## قاعدة الذرائع

في هذا المبحث دراسة للفقرات الآتية:

أولًا – تعريف الذرائع في اللغة والاصطلاح.

ثانيًا – أقسام الذرائع.

ثالثًا – حجية سد الذرائع.

رابعًا – مفهوم فتح الذرائع.

خامسًا – حجية فتح الذرائع.

سادسًا – مجال العمل في قاعدة الذرائع.

ونطرح كل فقرة من هذه الفقرات في مطلب يخصها على النحو الآتي:

## المطلب الأول

## تعريف الذرائع في اللغة والاصطلاح

الذرائع في اللغة: جمع ذريعة، وهي الوسيلة إلى الشيء، سواء كان هذا الشيء مفسدة أو مصلحة، قولًا أو فعلًا، يقال: تذرع بذريعة أي توسل بوسيلة(١).

أما في الاصطلاح: فقد عُرفت بتعريفات كثيرة، منها ما هو عام لا يكاد يخرج عن المعنى اللغوي، من مثل تعريف ابن القيم لها بقوله: الذريعة ما كان وسيلة وطريقًا إلى الشيء(٢).

على أن هذه التعريفات الكثيرة تكاد تنحصر في أحد قسمي الذرائع، وذلك أن كثيرًا من العلماء والباحثين درجوا على إطلاق الذريعة على ما يتوصل به إلى محظور، مع أن هذا أحد قسمي قاعدة الذرائع، فإن الذرائع منها ما يُتوصل به إلى محظور، وهذا هو المشهور المتبادر عند ذكرها، ومنها ما يوصل إلى المشروع، وهذا ما يعبر عنه أحيانًا من بعض العلماء بفتح الذرائع(٣).

وهذا ما نبه إليه بعض العلماء عند ذكره المعنى الأول للذرائع، إذ الذريعة من حيث كونها طريقًا من طرق الاستدلال تشمل هذين القسمين، من هنا يمكن تعريف الذرائع بمعنى اصطلاحي عام، يشمل هذين المعنيين فيقال: الذرائع في

---

(١) راجع على سبيل المثال: القاموس المحيط للفيروزآبادي، باب العين، فصل الذال، ولسان العرب مادة ذرع، أو المعجم الوسيط.

(٢) إعلام الموقعين: ٢/ ١١٩ وما بعدها، وانظر تعريف شيخه ابن تيمية في الفتاوى الكبرى: ٣/ ٢٥٦، طبعة دار الكتب الحديثة.

(٣) انظر الذخيرة للقرافي: ١/ ١٥٣، وراجع أيضًا مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ص٢٦٩ ومصادرها.

الاصطلاح: ما كان وسيلة وطريقًا إلى شيء آخر، حلالًا كان أو حرامًا.

هذا التعريف يشمل القسمين: الشق الأول: ما كان وسيلة إلى حرام، هو الذرائع التي تدور على ألسنة العلماء كثيرًا، ويناقشونها مع الحيل المشروعة وغير المشروعة إلى آخره، أما التوصل إلى شيء حلال، وهو ما يسمى فتح الذرائع، فهذا ما نضيفه إلى التعريف حتى تكون الفائدة تامة، إن شاء الله تعالى.

# المطلب الثاني

## أقسام الذرائع

تنقسم الأمور المباحة في الأصل من حيث إفضائها إلى المفاسد إلى أقسام:

القسم الأول: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة، لكن مصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، وككلمة حق عند سلطان جائر، وهذا القسم جاءت الشريعة بإباحته أو استحبابه أو إيجابه بحسب الدرجة في المصلحة، وقد نعود إليه إن شاء الله تعالى مرة أخرى في فتح الذرائع.

القسم الثاني: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة، لكنها تفضي إلى المفسدة في الغالب، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، كسبِّ آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وكبيع السلاح في أوقات الفتن، وإجارة العقار لمن يتخذه محلًّا للحرام، وبيع العنب لمن عرف عنه اتخاذه خمرًا أو يعصر خمرًا.

القسم الثالث: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، لكن قصد بها التوسل إلى مفسدة، كعقد النكاح على المطلقة ثلاثًا بقصد تحليلها إلى زوجها الأول، وهو ما يسمى بنكاح التحليل، وكعقد البيع بقصد الربا، مثل أن يبيع كتابًا بألف نسيئة ويبتاعه أو يشتريه من المشتري بتسعمائة نقدًا، وهذا أحد تفسيرات بيع العينة أو بيعتين في بيعة ونحو ذلك.

وهذان القسمان الأخيران دلت على تحريمهما شواهد الشريعة سدًّا للذريعة، وإن حدث نوع من الاختلاف في تفسيرات بعضها.

القسم الرابع: ما كان وسيلة موضوعة للمباح، لكن قويت التهمة في إفضائها إلى محظور، سواء قصد بها التوسل إلى المفسدة أو لم يقصد بها ذلك، وعلى هذا فالمراد

بسد الذرائع المنع من فعلها لما تفضي إليه من الفعل المحرم، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منع ذلك الفعل(١).

والذرائع التي تسد وتحسم عُرفت بتعاريف كثيرة، لعل أقربها إلى المعنى المراد في عرف الفقهاء أنها أمر غير ممنوع لنفسه، قويت التهمة في إفضائها إلى فعل محظور(٢).

(١) انظر مثلًا: إرشاد الفحول: ص٢٤٦-٢٤٧، وتبصرة الحكام لابن فرحون: ٢/ ٣٦٤، ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٧١-٢٧٢.

(٢) انظر السياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ص٤٦ ومصادرها.

## المطلب الثالث

## حجية سد الذرائع

سد الذرائع من طرق الاستدلال التي تضافرت أدلة الشرع على تأييدها، وشواهده في الشريعة أكثر من أن تحصر، بل هي من أسعد المسائل في الأدلة الشرعية، يعني أنها كثيرة لدرجة أنها فوق الحصر، ثم إن القواعد المرعية في عمل الفقهاء تؤكدها، ولذلك حكي الاتفاق عليها من غير واحد من العلماء، منهم الشاطبي في الموافقات، ومنهم القرافي في الفروق، وفي الذخيرة أيضًا، ومن هنا صرح العلامة الشاطبي بما تأكد لديه باستقراء أحكام الشريعة فقال: سد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية[١].

على أن الذين ينظرون إلى قاعدة الذرائع لا يجيزون التوسع في سدها؛ لأن التوسع فيه يؤدي إلى إيقاع الأمة في الحرج، وفي هذا إخلال بأصل شرعي آخر مهم، هو رفع الحرج، وعليه فلا يجوز الإفتاء بناء على سد الذرائع مطلقًا، بل لا بد من تحقق مناطه، وهذا ما يمكن أن يكون ضابطًا لقاعدة سد الذرائع حتى لا نقع في الحرج، فقد رفع عنا الحرج كما نقول، وكما ورد في كتاب الله الكريم: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] إلى غير ذلك من نصوص في القرآن والسنة.

(١) انظر مثلًا: الموافقات: ٣/ ٢٦٣، والفروق للقرافي: ٢/ ٣٢، والذخيرة: ١/ ١٥٣ومدخل لعلوم الشريعة الإسلامية: ٢٧٣-٢٧٥.

# المطلب الرابع

## مفهوم فتح الذرائع

أما بخصوص القاعدة الثانية المتصلة بالذرائع أيضًا وهي (قاعدة فتح الذرائع)، فيكفينا أن نقول:

إن المراد بفتح الذرائع فعل ما لا يتوصل إلى المأمور إلا به، والمأمور هنا يشمل ما أمر بفعله وما أمر بتركه، إذ الأمر هو الطلب والفعل والاستدعاء، وهذا يدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك، ومن جهة أخرى فإن الذرائع والوسائل التي لا يتم المأمور إلا بها نوعان:

**الأول**: ما كان المأمور به بالنص الشرعي كالسعي إلى صلاة الجمعة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ [الجمعة: ٩] وكالطهارة إلى الصلاة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] إلى آخر الآية، وهذا النوع قد اجتمع على وجوبه دليلان: النص، وقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

**والثاني**: ما كان مباحًا من حيث الأصل، لم يرد فيه أمر مستقل من الشارع كإفراز المال لإخراج الزكاة، فهذا ليس بواجب قصدًا، إنما وجب بقاعدة ما لا يتم المأمور إلا به فهو مأمور به، وهذا النوع هو الذي يراد بيان حكم فعله هنا، وخلاصته: أن وسيلة المأمور به مأمور بفتحها، فالذرائع هي الوسائل، والأصل في الوسائل أن لها أحكام المقاصد، قال العز ابن عبدالسلام: «للوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل».

وقال ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها كوسائل المحرمات والمعاصي في

كراهتها، والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل»(١).

أخيرًا يقول القرافي: «وحكمها - أي حكم الوسائل - حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة»(٢).

---

(١) انظر إعلام الموقعين: ٣/ ١٧٩، وراجع فيما تقدم الفروق للقرافي: ٢/ ٣٣، والموافقات للشاطبي: ٣/ ٦٠، ٥/ ١٧٧، والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ص٦٦ -٦٧ ومصادرها.
(٢) الذخيرة أيضًا: ١/ ١٥٣، وقريبًا منه في الفروق له أيضًا: ٢/ ٣٣.

## المطلب الخامس

## حجية فتح الذرائع

وعن حجية فتح الذرائع أيضًا يكفي أن أقول: إن مما استدل به أهل العلم على حجية فتح الذرائع ما يلي:

١) اعتبار الشارع للوسائل في قول الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللهِ وَلاَ يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلاَ يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً وَلاَ يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٢٠-١٢١]وهذا يدل على حسن الوسائل الحسنة، وفيه تنبيه على اعتبار الوسائل حيث اعتبر أعمال المجاهد في سبيل الله من حين يخرج من محله إلى أن يرجع إلى مقره هو في عبادة؛ لأن هذه الأعمال وسائل لهذه العبادة ومتممات لها.

٢) مثلًا قول النبي ﷺ: «من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهل الله له به طريقًا إلى الجنة».[(١)] ووجه الدلالة منه كما في الدليل السابق.

٣) من أدلتهم أيضًا، أو من احتجاجهم على فتح الذرائع قولهم: إن الذرائع التي لا بد منها في فعل المأمور من مقتضيات الأمر به، فيكون دليلها ما أفاد الأمر من الأدلة.

---

(١) رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، رقم (١٦٩٩).

يقول الجويني: «الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به في وقوعه، فإذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة، فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمرًا بالطهارة لا محالة، وكذلك القول في جميع الشرائط، وظهور ذلك يغني عن تكلف دليل فيه، فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لا بد منه في قاعدة التكليف، ولا تمكن من إيقاع المشروط دون الشرط»[(١)].

وبهذا يتبين أن فتح الذرائع مأمور به شرعًا وأن هذا متقرر لدى العلماء فيكون طريقًا من طرق الاستدلال الصحيح، بل قد تكون ذريعة المحرم ووسيلته غير محرمة، فتفتح، وذلك إذا أفضت إلى مصلحة شرعية راجحة، وهذه من مستثنيات قاعدة: للوسائل حكم المقاصد.

قال القرافي أيضًا: «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة، إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفار الذي محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حرامًا، حتى لا يزني بامرأة، إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، فهذه الصور وأمثالها كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة»[(٢)].

---

(١) البرهان في أصول الفقه للجويني ١/ ٨٥.

(٢) انظر هذا الكلام في الفروق للقرافي: ٢/ ٣٣، وفي الذخيرة: ١/ ١٥٣-١٥٤.

## المطلب السادس

## مجال العمل في قاعدة الذرائع

مجال العمل في قاعدة الذرائع، وبخاصة في السياسة الشرعية التي نحن بصدد الحديث عنها يتلخص فيما يلي:

إذا رأي ولي الأمر شيئًا من المباح يفضي إلى مفسدة مقطوع بها أو قد اتخذه الناس وسيلة إلى مفسدة، أو أصبح إفضاؤه إلى المفسدة أرجح من إفضائه إلى المصلحة أو كانت المفسدة فيه تتعلق بمحظور خطير، يقتضي الاجتهاد الشرعي ضرورة درئه إذا كان له أن يمنعه ويسد بابه عملًا بالسياسة الشرعية المبنية على قاعدة سد الذرائع، وكذلك إذا رأى وسيلة مباحة من حيث الأصل لا تتم سياسة الأمة على مقتضى الشرع إلا بها كان عليه أن يفتحها بها، أو إلزام من تعنيه من الرعية بذلك عملًا بالسياسة الشرعية المبنية على قاعدة فتح الذرائع[١].

---

(١) يمكنك أيضًا أن ترجع في ذلك إلى ما كتبه فهد الرشيدي في السياسة الشرعية: ص٤٩-٥٠ ومصادرهما.

# المبحث السادس

## الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم

هذه القاعدة تجمع أصلين: الأول: في المنافع الإباحة. والثاني: في المضار التحريم، ونبين في هذا المبحث - بإيجاز - المراد بكل من هاتين القاعدتين، وكيف يمكن الإفادة منهما في مجال السياسة الشرعية، وذلك ضمن الفقرات الآتية:

أولًا - المراد بالقاعدة الأولى (الأصل في المنافع الإباحة).

ثانيًا - المراد بالقاعدة الثانية (الأصل في المضار التحريم).

ثالثًا - حجية الاستدلال بهذين الأصلين.

رابعًا - العمل بهذه القاعدة في مجال السياسة الشرعية.

ونظرًا لصغر الفقرات في هاتين القاعدتين فسوف أعرضهما على النحو المذكور:

## أولًا - المراد بالقاعدة الأولى: (الأصل في المنافع الإباحة)

أن المنافع التي لم يرد بشأنها دليل من الشارع فالقاعدة في حكمها الإباحة حتى يثبت خلافها.

يقول إمام الحرمين الجويني: «إذا نسيت المذاهب فما لا يُعلم فيه تحريم يجري على حكم الحل، والسبب فيه أنه لا يثبت لله حكم على المكلفين غير مستند إلى دليل، فإذا انتفى دليل التحريم ثَمَّ استحال الحكم به، فإن قيل كما انتفى الدليل على التحريم انتفى الدليل على التحليل، قلنا: إذا انحسمت مسالك الأدلة بالنفي والإثبات، فموجب انتفائها انتفاء الحكم، وإذا انتفى الحكم التحق المكلفون بالحكم الذي تحقق انتفاؤه بالعقلاء قبل ورود الشرائع، ولو لم يرد شرعٌ لما كان على الناس من جهة الله تعالى حجر وحرج».(١)

وهو هنا يشير إلى قضية هي مثار جدل طويل، هذه القضية تقول: هل الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أم على الإباحة أم التوقف فيها؟ وهل للعقل دور في هذه القضية؟ طبعًا المسألة الآن ليست في مجال بحثنا، وإنما أردت فقط أن أقرر ما ذكره الجويني بخصوص القول فيما يحل ويحرم من أجناس الموجودات على حد قوله.

لكنه قال بعد ذلك: من الأصول التي آل إليها مجامع الكلام أنه إذا لم يستيقن حجر أو حظر من الشارع في شيء فلا يثبت فيه تحريم في خلو الزمان(٢).

---

(١) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني ص٤٩٠، وقريبا منه في ص٥٠٢، و٥٠٩ وراجع أيضًا: الموافقات: ٢/ ٣١ وما بعدها.

(٢) هذا الكلام في كتاب غياث الأمم في التياث الظلم للجويني ص٤٩٠- ٤٩١، ويمكن أن تجد قريبا منه في الكتاب نفسه ص٥٠١- ٥٠٢، و٥٠٩.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منها إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى، والعادات الأصل فيها العفو، فلا يُحظر منها إلا ما حرمه.

## ثانيًا - المراد بالقاعدة الثانية (الأصل في المضار التحريم)

واضح من نص القاعدة أن المراد بها أن ما لم يرد بشأنه دليل من الشارع من المضار، فالقاعدة في حكمه التحريم حتى يثبت خلافه. يقول القرافي: الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع بأدلة السمع، وكأن هذه مسألة مسلمة أو قامت الأدلة على صحتها[١].

أما عن أدلة الأصل الثاني فهي كثيرة أيضًا، ومجال العمل بهذه القاعدة بشقيها في مجال السياسة الشرعية.

وقال الإسنوي: وأما بعد الشرع فمقتضى الأدلة الشرعية أن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار أي مؤلمات القلوب هو التحريم.

لكن الشاطبي له رأي آخر عندما قرر «أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما قرره الفخر الرازي؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي، ولا ضرر حقيقي، وإنما عامتها أن تكون إضافية»[٢].

---

(١) هذا الكلام في الذخيرة ١/ ١٥١.

(٢) الشاطبي: ٢/ ٣١

# ثالثًا - حجية الاستدلال بهذين الأصلين

استُدل لكل من هذين الأصلين بأدلة كثيرة، نذكر جانبًا منها على النحو الآتي:

أ- أدلة الأصل الأول: نكتفي بذكر بعضها، مثل قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤] قالوا: إذ ليس المراد بالطيب الحلال، وإلا لزم التكرار، فوجب تفسيره بما يستطاب طبعًا، وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها، وأيضًا قول الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة:٢٩]، حيث إن الله عز وجل ذكر ذلك في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بالجائز، فضلًا عن أن اللام تقتضي الاختصاص لما فيه منفعة، ثم استدلوا أيضًا بقول النبي ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين، فحرم عليهم من أجل مسألته»[(١)]، والحديث ربط التحريم بالمسألة، ومقتضاه أنه كان مباحًا قبل ذلك، ومن ذلك قوله ﷺ: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئًا، وتلا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]»[(٢)] والحديث صريح في العفو عما سكت عنه والمعفو عنه هو ما لا حرج في فعله، وما لا حرج في فعله هو المباح، وهو محمول على المنافع لا على غيرها؛ لأن المضار ورد بشأنها ما يدل على تحريمها مطلقًا كما سيأتي

---

(١) هذا الحديث رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومَن تكلف ما لا يعنيه وقوله تعالى:﴿ لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ ورواه مسلم في كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار السؤال عما لا ضرورة إليه أو ما لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، واللفظ هنا لمسلم.

(٢) هذا الحديث رواه البزار، وقال: إسناده صالح، وصحح إسناده الحاكم والذهبي وحسنه الهيثمي، وقال: رجاله موثقون. انظر مجمع الزوائد ١/ ١٧١، وقال الهيثمي أيضًا في موضع آخر: رواه البزار، ورجاله ثقات، أيضًا مجمع الزوائد ٧/ ٥٥.

في الاستدلال للجزء الثاني أو الشطر الثاني أو الأصل الثاني من هذا الطريق.

ب - أما أدلة الأصل الثاني: فهي كثيرة أيضًا نقتطف منها ما يلي:

١ـ جميع الآيات التي دلت على تحريم الضرر ومنعه، من مثل قول الله تعالى: ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾[البقرة: ٢٣٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله عز وجل: ﴿وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله عز وجل: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢]وقوله: ﴿وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، ونحو ذلك كثير في القرآن الكريم.

فهذه الآيات وأمثالها وإن كانت في قضايا جزئية إلا أن استقراءها يدل على أن قصد الشارع تحريم كل أنواع الضرر، ويفيد ذلك أصلًا كليًّا يرجع إليه في كل ما كان من هذا القبيل.

٢ـ استدلوا أيضًا بقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، وهذا الحديث يدل على نفي الضرر مطلقًا؛ لأنه جاء نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تعم، قال الزرقاني: «فيه تحريم جميع أنواع الضرر إلا بدليل»[2]، وهذا الحديث تفرع عنه أو انبنى عليه مجموعة من القواعد الفقهية والأصولية مثل الضرر يزال وما في معناه.

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، كما رواه الحاكم وصححه، وقال ابن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به، وقال النووي: له طرق يقوي بعضها بعضًا، وصححه الألباني في أكثر من موضع من كتبه، مثل إرواء الغليل ٣/ ٤٠٨.

(٢) انظر: شرح الزرقاني على موطأ مالك ٤/ ٣٢.

## رابعًا - العمل بهذه القاعدة في مجال السياسة الشرعية

أما العمل بهذه القاعدة بشقيها في مجال السياسة الشرعية، فيكفي أن أقول:

إن إعمال هذا الطريق في سياسة الأمة يرفع عنها الحرج في تصرفاتها. وبعبارة أخرى: تفتح هذه القاعدة الباب لولي الأمر في تشريع السياسات والقوانين التي تفيد الأمة مما يوفر له من السعة والمرونة، حيث وضعت الضابط في المنافع والضابط في المضار، وتركت التفصيل والتفريع لأولي الأمر، وهذا من جميل عفوه تبارك وتعالى، وفرع عن جمال هذا التشريع الإسلامي، وتصديق لقدرة هذه السياسة على مواكبة التطور والمستجدات من المنافع والطيبات، والنأي بهذه البشرية عن جميع الخبائث والمضرات.

* * *

# الباب الثاني

## النظام السياسي الإسلامي: سماته وأهدافه وقواعـده

ويشتمل هذا الباب على أربعة فصول على النحو الآتي:

**الفصل الأول:** علاقة الإسلام بالسياسة.

**الفصل الثاني:** سمات النظام السياسي الإسلامي.

**الفصل الثالث:** أهداف النظام السياسي الإسلامي.

**الفصل الرابع:** قواعد النظام السياسي الإسلامي.

# الفصل الأول

## علاقة الإسلام بالسياسة

### تمهيد وتقسيم:

كنا قد ذكرنا بعض العناصر المهمة والحيوية في الفكر السياسي الإسلامي، والتي تمحورت أو تركزت في استكمال ما بقي من كلام عن قاعدة الأصل في المنافع الإباحة أو الحل، وفي المضار الحظر أو التحريم، حيث بينا المراد من هذه القاعدة بشقيها، والاستدلال لكل منهما، ومجال العمل بها في السياسة الشرعية.

كما أننا أشرنا – في المبحث الخامس والأخير من التمهيد لهذا الكتاب – إلى مجالات السياسة الشرعية والمسائل الفقهية التي تدخل تحت السياسة الشرعية بمدلوليها الخاص والعام، وذكرنا بعض المصادر والمراجع التي يمكن الاعتماد عليها أو الرجوع إليها في دراسة هذا العنصر بمفرداته أو بجزئياته، وكان لا بد أن ننتقل بالكلام خطوة أخرى؛ تلك هي علاقة الإسلام بالسياسة، وتأكيد ذلك ببعض نصوص القرآن والسنة، ثم بالتاريخ الواقعي للدولة الإسلامية منذ نشأتها في صدر الإسلام على عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والعصر الذي يليه.

وكان لا بد أيضًا أن تكون لي وقفة مع ما أثاره كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)من هجوم على قضية الخلافة، وعلى أساسيات الدعوة الإسلامية، وكيف أن هذا الكتاب وصاحبه قد هوجما وأُيدا؛ أعني كانت هناك دراسات كثيرة، بعضها يهاجمه، وبعضها يؤيده، وإن كنا لا نقف عند هذه أو تلك إلا بقدر ما يفيدنا في تحديد علاقة الإسلام بالسياسة أو بالنظام السياسي.

وسوف نوضح - من خلال هذا الفصل - أن علاقة الإسلام بالسياسة لم تكن في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي محل جدل أو نقاش إلا في العصر الحديث. وهكذا نرى إمكانية تفصيل موضوعات هذا الفصل في ثلاثة مباحث بيانها فيما يلي:

المبحث الأول: السبب في إثارة سؤال: ما علاقة الإسلام بالسياسة؟

المبحث الثاني: ثبوت علاقة الإسلام بالسياسة في نصوص القرآن والسنة وواقع التاريخ.

المبحث الثالث: ما أثاره كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم).

# المبحث الأول

## السبب في إثارة سؤال: ما علاقة الإسلام بالسياسة؟

لعل السبب في هذا السؤال أو الدافع إليه أو الباعث عليه هو أن السياسة التي تهتم بالأساس بإدارة شئون الناس في مجتمع ما ورعاية مصالحهم، تبدو في ظاهرها أمرًا من أمور الدنيا، لا يُتصور أن يشغل الإسلام نفسه به، وهذه قضية من القضايا التي يتجدد النقاش فيها، وتصطرع حولها الآراء، ويكتنف بعض جوانبها أحيانًا قدر غير قليل من عدم الوضوح الذي ينشأ عنه اتخاذ هذا الطرف أو ذاك موقفًا يتسم أحيانًا بالتطرف والمغالاة.

والحق أن هؤلاء الذين ينكرون صلة الإسلام بالسياسة ينطلقون من مقولة باطلة أساسًا؛ وهي أن الإسلام مجموعة من العبادات بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة؛ أي أنه مجموعة من الطقوس يؤديها المسلم وكفى، وما أبعد هذا عن الحقيقة، فمن أبجديات الفكر الإسلامي أن الإسلام نظام شامل للحياة، وليس من المتصور في مثل هذا النظام الشامل أن يترك شئون السياسة على أهميتها دون أن يرسم لها على الأقل الإطار العريض ويضع لها المبادئ الموجهة، وأما التفاصيل والجزئيات فهي متروكة للناس يحددونها في ضوء ظروف الزمان والمكان دون أن يخرجوا بها عن هذا الإطار العريض، أو دون أن ينحرفوا بها عن جوهر الإسلام وروحه[1]. وهذا في ذاته وجه مشرق يؤكد خلود الشريعة الإسلامية ومرونتها، وبقاءها صالحة لكل

(١) انظر: المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: للدكتور عبد الرحمن سالم: ص٥ ومصادرها، طبع سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

زمان ومكان!

وأظن أننا بعد كل ما ذكرناه – حتى الآن – من كلام في فقه السياسة الشرعية؛ بينا خلاله أهمية هذا القسم من الفقه الإسلامي الرحيب، والمعنى اللغوي لكلمة (السياسة) واستعمالاتها، ثم مصطلح الشريعة في اللغة وفي الاصطلاح والعلاقة بين المعنيين، وأهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي – بصورة مجملة – والتي لها تأثيراتها في مجالات السياسة الشرعية بوجه عام، هذا إلى جانب الخصائص أو السمات العامة التي تميز التشريع الإسلامي عن غيره من التشريعات السماوية والوضعية، وقد وصل الكلام بنا في نهاية الأمر عالى بيان مفهوم السياسة الشرعية بمعنييه العام والخاص، وكذلك الفروق الأساسية بين السياسات الشرعية والوضعية، ثم مصادر السياسة الشرعية وما رأينا فيها من شواهد نظرية وتطبيقية على مسائل في السياسة الشرعية المتميزة.

كل هذا يجعلنا نقرر مطمئنين أن علاقة الإسلام بالسياسة أمر ثابت لا مجال لإنكاره، وأن في القرآن الكريم والسنة النبوية من النصوص العديدة ما يقدم برهانًا واضحًا على ذلك، فضلًا عما في سنة الخلفاء الراشدين ومصادر الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية الأخرى.

فكأن التاريخ الواقعي للمسلمين في صدر الإسلام – أي في عصر الرسول ﷺ، وعصر الخلفاء الراشدين – ومن بعدهم ما يعد «برهانًا آخر عمليًا على أن السياسة لا يمكن أن تنسلخ من المجال العريض للإسلام»[1].

وسوف نرى في المبحث التالي – بالإضافة إلى ما سوف نقرره في هذه الدراسة – ما يؤكد علاقة الإسلام بالسياسة؛ ومن ثم لا نجد معنى بعد ذلك لتساؤل البعض: ما شأن الإسلام بالسياسة؟!

---

(١) المصدر السابق: ص٦.

# المبحث الثاني

## ثبوت علاقة الإسلام بالسياسة في نصوص القرآن والسنة وواقع التاريخ

علاقة الإسلام بالسياسة أمر ثابت لا مجال لإنكاره، وفي القرآن الكريم والسنة النبوية من النصوص المتعددة ما يقدم برهانًا واضحًا على ذلك، كما رأينا في القرآن الكريم وفي سنة الخلفاء الراشدين ومصادر الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية الكثير والكثير، فكأن التاريخ الواقعي للمسلمين في صدر الإسلام، أي في عصر الرسول ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين ومَن بعدهم ما يقدم برهانًا عمليًا على أن السياسة لا يمكن أن تنسلخ من المجال العريض للإسلام.

وفي نصوص القرآن من آيات للشورى مثلًا وطاعة أولي الأمر وأخرى تعلي من شأن العدل باعتباره أساس الحكم الصالح والإدارة السليمة، ثم هنالك الأخوة الإسلامية وما يؤكد مبدأ المساواة بين الجميع، وجعل التفاضل بين الناس بالتقوى والعمل الصالح، فضلًا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحكم بما أنزل الله ومعاملة أهل الذمة وغير ذلك كثير وكثير في السياسة الشرعية بالتحديد، أما السنة النبوية فهي حافلة بالنصوص التي تتناول شئون السياسة، وهي تؤكد أيضًا ما ورد في القرآن بهذا الخصوص، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك، من مثل قوله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته» الحديث، وقوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وقوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضًا» إلى آخره.[1]

---

(١) سبق تخريجها. فضلًا عما سنورده من نصوص في سمات النظام السياسي الإسلامي وأهدافه =

ونخلص من هذا كله، أو من هذا العرض الموجز إلى أن القرآن والسنة لم يغفلا جانب السياسة في حياة المجتمع الإسلامي، بل قدما المبادئ الهادية الموجهة، وتركا التفصيلات تحدد ملامحها الدقيقة ظروفُ كل عصر ومصر أو كل عصر وبلد دون أن تنحرف عن روح الإسلام واتجاهاته الأساسية كما سبق أن ذكرنا وكررنا هذا الكلام.

فإذا جئنا إلى التاريخ الواقعي للدولة الإسلامية في عصرها الأول لنلتمس فيها برهانًا على ارتباط الإسلام بالسياسة وجدنا ذلك البرهان واضحًا أمامنا غاية الوضوح، فمنذ بيعة العقبة الثانية في ذي الحجة من العام الثالث عشر للبعثة بدأت نواة الدولة الإسلامية تتكون في يثرب، المدينة المنورة فيما بعد، فقد عاهد أصحاب هذه البيعة من الأوس والخزرج رسول الله ﷺ على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم، أو على حد قول البراء بن معرور رضي الله عنه وقد كان من سادات الخزرج، وأحد النقباء الاثني عشر في بيعة العقبة الثانية (١).

يقول البراء بن معرور وهو أحد شهود هذه البيعة لرسول الله ﷺ: والذي بعثك بالحق لنمنعنك مما نمنع منه أزرنا أي نساءنا، فبايعنا يا رسول الله، فنحن والله أهل الحرب وأهل الحلقة أي السلاح، ورثناها كابرًا عن كابر (٢).

فقد كانت هذه البيعة بيعة على النصرة التامة لرسول الله ولدينه، وقد كان هذا البند أو هذه الفقرة هو ما أضافته بيعة العقبة الثانية إلى بيعة العقبة الأولى دون أن

---

وقواعده.

(١) انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم: ص٣٥٩، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت: سنة ١٩٨٣م.

(٢) هذا الكلام في سيرة ابن هشام: ٢/ ٥٠، طبعة دار الهداية، وفي تاريخ الطبري: ٢/ ٣٦٢، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار المعارف.

تلغي بالطبع أي بند من بنودها التي يوضحها عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وهو أيضًا أحد شهودها، حين يروي أن رسول الله ﷺ قال وحوله عصابة من أصحابه: «تعالوا بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره فأمره إلى الله، إن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه، قال: فبايعناه على ذلك»(١).

ومن هنا ذهب أهل يثرب بذلك اللقب الخالد في التاريخ، وهو لقب الأنصار، ومن هنا أيضًا كانت هذه البيعة مقدمة حقيقية لهجرة رسول الله ﷺ وأصحابه إلى المدينة المنورة، وقد تحققت بالهجرة المباركة كل العناصر اللازمة لتكوين الدولة من الشعب والأرض والقيادة، وتلك هي أركان الدولة في أي مجتمع، كما سنعرف بعد قليل، ذلك أن مجتمع المدينة، وهو الذي تكون في معظمه من المهاجرين والأنصار كان مجتمعًا يتمتع بأغلبية مسلمة، وله أرضه المحددة المعالم، وله قيادته المتمثلة في رسول الله ﷺ، ولكن هذا المجتمع ذا الأغلبية المسلمة كان يضم بين صفوفه قبائل اليهود المعروفة من بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير فضلًا عن بقايا الوثنين، وقد كان أيضًا من بين أهم ما بدأ به الرسول ﷺ حياته في المدينة أنه كتب كتابًا نظم فيه العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مجتمع المدينة، وأشار إلى هؤلاء جميعًا بأنهم أهل هذه الصحيفة، فتعد هذه الصحيفة بمنزلة دستور الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة، ومن هنا يطلق الكثير من الباحثين المحدثين على هذه الصحيفة بحق مصطلح دستور المدينة أو ميثاق المدينة(٢).

(١) صحيح البخاري: باب وفود الأنصار إلى النبي ﷺ: ٤/ ٢٥١.

(٢) انظر مثلًا: فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي: ص٣٢٠، دار الوفاء، طبعة ١٩٩٠، وأيضًا في النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا: ص٥٠، =

وقد كفلت هذه الصحيفة لليهود وهذا شيء ينبغي أن نلفت الانتباه إليه؛ لأننا سنعود إلى الكلام في هذه النقطة، حين نتكلم عن الشعب باعتباره أحد أركان الدولة في النظام السياسي الإسلامي بما فيهم المسلمين وغير المسلمين، وكيف أن الإسلام حافظ على حقوق أهل الذمة وغيرهم ماداموا يحافظون على النظام العام للإسلام، على أية حال أحب أن أقرر هنا أمامكم أن هذه الصحيفة الناشئة الأولى لبداية الدعوة الإسلامية كفلت لليهود حرية الدين والعبادة وأمنتهم على أنفسهم وأموالهم، كما أعلنت أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وأن بينهم النصرة على من حارب أهل هذه الصحيفة، أي حارب أهل المدينة، وهو ما يمكن تسميته بالدفاع المشترك عن المدينة.

وقد حدد الرسول ﷺ في هذه الصحيفة وضع غير المسلمين من عرب المدينة، فجعل عليهم أن لا يجيروا مشركي قريش ولا أموالهم ولا من ناصرهم، ثم أصدر عليه السلام حكمًا عامًّا يشمل أهل الصحيفة، أي جميع أهل المدينة، وذلك حين قال: «إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ».

وهكذا أصبح محمد ﷺ بمقتضى هذه الصحيفة الرئيس الأعلى للمدينة بجانب قيادته الروحية للمجتمع الإسلامي فيها، ويمكن القول: إن الرسول ﷺ مارس في المدينة مسئوليات القيادة الزمانية أو الدنيوية بالإضافة إلى ما يمكن أن نطلق عليه تجاوزًا شئون القيادة الدينية، وإن كان الفصل بين شئون الدين والدنيا من وجهة النظر الإسلامية أمرًا لا يخلو من التعسف أو من التجاوز، والثابت على أي حال أن

---

طبعة دار الشروق، سنة ١٩٨٩، والخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية للدكتور محمد عمارة: ص٨٧، طبعة دار الهلال، سنة١٩٨٧، وانظر أيضًا: المدخل لدراسة النظام السياسي في الإسلام للدكتور عبد الرحمن سالم: ص١٢-١٣ ومصادرهما.

الرسول ﷺ تولى مسئوليات رئيس الدولة بالمفهوم الحديث، فقد نظم شئون الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، وجبى الأموال من مصادرها، وأنفقها في وجوهها، وأقام الحدود والأحكام، وفصل في المنازعات واستقبل السفارات وعين الولاة والقضاة، وباختصار أشرف على إدارة شئون هذا المجتمع الإسلامي الناشئ أو الوليد في المدينة بما يحقق له مصالحه على أفضل الوجوه، وبعد وفاة الرسول ﷺ كان لا بد لهذه الدولة الإسلامية التي أقامها من قائد يتولى أمورها، ويدبر مصالحها في ضوء مفاهيم الإسلام ومبادئه، تلك التي وضع أسسها النبي ﷺ، وبعضها ورد في نصوص القرآن، وبعضها ورد في نصوص السنة المطهرة.

وهكذا أجمع المسلمون على ضرورة اختيار من يخلف الرسول ﷺ في هذه المهمة الجليلة، وهي مهمة رئاسة الدولة الإسلامية، فكان اختيار أبي بكر رضي الله عنه، ثم عمر رضي الله عنه، ثم عثمان رضي الله عنه، ثم علي رضي الله عنه، بالصورة التي فصلتها كتب التاريخ، ومارس هؤلاء جميعًا مهام قائد الدولة بالمفهوم السياسي الكامل لهذه الكلمة، وقد واجهتهم بالضرورة أمور لم تكن موجودة في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، فكان علاجهم لها مستمدًّا من مبادئ الإسلام العريضة التي تهتم بالأساسيات وتترك التفاصيل لظروف الزمان والمكان، كما كانت لهم رؤى أو آراء أو مواقف أو فتاوى أو أقوال في أمور كثيرة حدثت بعد عصر الرسول ﷺ أو حتى تغيرت عما كانت عليه آنذاك، كما رأينا من عمر بخصوص حد شرب الخمر مثلًا وسهم المؤلفة قلوبهم وغير ذلك ورأينا من عثمان التقاط ضوال الإبل وبيعها وإعطاء صاحبها الثمن حين يظهر مثلًا، ورأينا من علي تضمين الصناع وقوله: «لا يصلح الناس إلا ذاك» أو «لا يصلح للناس إلا ذاك»(١).

---

(١) رواه البيهقي ٦/ ١٢٢، وابن أبي شيبة في مصنفه ٥/ ١٢٢، وانظر: نصب الراية ٥/ ٣٠٣-
-

وهكذا يتبين أن شئون السياسة لم تكن غريبة عن الإسلام بل هي مندرجة في إطاره العريض، وقد قدم القرآن والسنة المبادئ الأساسية والأصول الكبرى في هذا المجال، ثم جاء التطبيق العملي لهذه المبادئ والأصول في عصر الرسول ﷺ وعصر خلفائه الراشدين ليقدم دليلًا حاسمًا على أن السياسة لم تنفك عن الإسلام تنظيرًا وتطبيقًا.

٣٠٤، والتلخيص الحبير ٣/ ١٣٥.

# المبحث الثالث

## ما أثاره كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)

لم تكن علاقة الإسلام بالسياسة محل جدل أو مناقشة بين جماهير المسلمين، بل كانت أمرًا مسلمًا به حتى خرج علينا الشيخ علي عبدالرازق أو خرج على العالم الإسلامي بمؤلفه المشهور: (الإسلام وأصول الحكم)، والشيخ علي عبدالرازق كما سبق أن ذكرنا تخرج في الأزهر، واشتغل بالقضاء الشرعي، وتولى وزارة الأوقاف في بعض مراحل حياته، وكانت وفاته في سبتمبر سنة ١٩٦٦م، وقد نشر الشيخ كتابه المشار إليه في إبريل سنة ١٩٢٥م فأحدث به على صغر حجمه دويًا هائلًا على المستويين السياسي والديني معًا في داخل مصر وخارجها.

والفكرة المركزية أو الرئيسة التي يدور حولها هذا الكتاب هي: أن الخلافة دخيلة على الإسلام، فهي مصدر قهر واستبداد، قد كانت منذ نشأتها حتى عهده- كما يقول- نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد[(١)].

ويقدم المؤلف في أثناء هذه الفكرة الرئيسة بعض أفكار أخرى، أهمها أن الإسلام دين خالص، وعلاقة بين العبد وربه، ولهذا فلا صلة له بشئون السياسة وأمور الدولة، وهو يستند في ذلك إلى أن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة[(٢)].

---

(١) انظر: الإسلام وأصول الحكم: ص٣٦، طبعة الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣م.

(٢) السابق: ص٦٤.

ولا يعنينا أن نتناول بالمناقشة التفصيلية آراء علي عبد الرازق وما كُتب تأييدًا له أو هجومًا عليه، ولكني سأكتفي بأن أؤكد ما سبق أن قررته من أن الإسلام يقدم نظامًا متكاملًا لحياة البشر في كل زمان ومكان، وهذا النظام بطبيعته كلي، أي يهتم بالأساسيات التي تشكل الإطار العريض أو الأساس ويترك التفصيلات لاختيار الناس في ضوء الظروف المتغيرة حتى يتوافر عنصر المرونة لهذا النظام ويمكن تطبيقه في البيئات المختلفة والأزمنة المختلفة، ولو أن الإسلام قدم التفصيلات الدقيقة لكل شيء لما كان دينًا صالحًا لكل زمان ومكان، بل لتجمدت الأحكام وما استطاعت أن تواكب تطور الحياة وتغيرها المستمر كما هو مشاهد وملموس لنا جميعًا، فالقرآن مثلًا لم يقدم بحثًا تفصيليًا عن الخلافة، وما كان ينبغي له أن يفعل، وكذلك السنة المطهرة، ولكن القرآن والسنة كما سبق القول، تحدثا عن ولاية الأمر وعن وجوب الطاعة لأولي الأمر ما أطاعوا الله والرسول وعن الشورى والعدل في الحكم والإخاء والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكلمة الحق تقال في وجه سلطان جائر، وغير ذلك مما يعد أو يقدم الركائز الأساسية للفكر السياسي والنظام السياسي.

فليس من الصواب إذًا أن نقول: إن الخلافة دخيلة على الإسلام، فالخلافة هي ولاية أمر المسلمين، وهذا أمر ثابت في القرآن والسنة، وثابت أيضًا بإجماع المسلمين على ضرورة اختيار من يتولى أمر المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ، وليست القضية هنا قضية أسماء، فلا قداسة في هذا، فالخلافة يمكن أن تسمى ولاية أو إمارة أو إمامة أو رئاسة أو حكمًا[1] ويبقى الجوهر واحدًا، وهو قيام من يتولى أمر المسلمين ويدبر

(١) سيأتي حديث موجز – بإذنه تعالى – عن هذه الألقاب الرئيسة للحاكم المسلم في بداية الكلام عن الإمامة وشروطها.

مصالحهم في ضوء المبادئ العامة التي أرساها القرآن والسنة.

**لكن ما أود قوله بخصوص ما قاله الشيخ علي عبد الرازق في كتابه عن الخلافة أقول:**

صحيح أن الخلافة التاريخية انحرفت في بعض مراحلها عن مسارها الإسلامي الصحيح، فأصبحت حكمًا وراثيًا وشابتها نزعة استبداد أحيانًا كانت تتفاوت حدة وضعفًا، وصحيح أيضًا أن الشيخ علي عبد الرازق اتخذ من هذه الانحرافات التاريخية وسيلة للهجوم على الخلافة، وهذا أمر مقرر، حدثنا عنه المفكرون المسلمون، وناقشه ابن خلدون في مقدمته حين تناول بالشرح كيف انتقلت الخلافة إلى ملك، ولكن هذا لم يدفع أحدًا إلى محاولة هدم فكرة الخلافة أو الحكم الإسلامي من الأساس، فالمعروف أن الانحراف عن المبادئ الصحيحة لا يدين المبادئ ذاتها، بقدر ما يدين العابثين بها.

يبقى بعد ذلك ما يذكره الأستاذ علي عبدالرازق من أن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك، ونحن نجد ترديدًا لمثل هذا القول في بعض الكتابات المعاصرة، فيقول أحد الباحثين مثلًا: «لم تكن الدولة أو النظام السياسي للحكم مما جاء في كتاب أو سنة»، ويقول الباحث نفسه: «ولا نعتقد أن محمدًا جاء ليقيم ملكًا وينشئ دولة، فما كان إلا نبيًا ورسولًا إلى الناس كافة، بدعوة كانت ختام رسالات السماء»، ويقول باحث آخر: «لم يذكر القرآن الكريم عن النبي إلا أنه رسول، ووظيفته الدعوة إلى الله وهداية الناس، أي بناء المجتمع، وليس حكم الناس كما يفعل الملوك»[(١)].

---

(١) هذه النصوص منسوبة لأصحابها ومصادرها في كتاب الدكتور عبد الرحمن سالم السابق، وهو المدخل إلى النظام السياسي في الإسلام: ص٢٣-٢٤ ومصادره.

ونحن نقول: لا حاجة بنا إلى القول إن الرسول ﷺ ما جاء ليقيم ملكًا وينشئ دولة، وإن رسالته كانت دعوة دينية، لم تشبها نزعة ملك، هذه مسلمات، ولكن الذي قد نحتاج إلى توضيحه هنا هو أن الدولة الإسلامية تتكون نتيجة طبيعية لوجود المجتمع المسلم في أرض له فيها السيادة، فلا بد للمجتمع المسلم في هذه الحالة من أن يقيم لنفسه سلطة أو حكومة ترعى شئونه، وتدبر مصالحه، وغني عن البيان أن هذه الحكومة التي أقامها المجتمع المسلم تجعل من واجبها إدارة شئون هذا المجتمع في ضوء تعاليم الإسلام وقيمه الأساسية، ومن المعروف أن كل التعريفات التي ذكرها علماء القانون والاجتماع وغيرهم لا تخرج عن إطلاق الدولة على الجماعة السياسية التي وصلت إلى درجة كبيرة من المدنية، بحيث أصبح التنظيم السياسي فيها يعتمد على أسس معينة، ولذا قيل في تعريف الدولة: هي جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة، بينهم طبقة حاكمة، وأخرى محكومة(١).

وهكذا تنشأ الدولة الإسلامية حين تتكامل أركانها من شعب وأرض وحكومة، وهذا بتبسيط شديد ما تعنيه العبارة الشائعة التي قد يساء فهمها كثيرًا، وهي أن الإسلام دين ودولة، فهذه العبارة لا تعني على الإطلاق أن الدولة جزء من العقيدة الإسلامية، بحيث لا يصح إسلام المرء إلا بإقامتها، فقد بني الإسلام على خمسة أركان معروفة، وليس من بينها الاعتقاد في وجوب تكوين دولة إسلامية.

يقول أحد الباحثين في هذا الصدد:(أما أن الإسلام دين ودولة، فحقيقة يثبتها الإسلام، وإن لم تكن هذه الصيغة قد وردت في القرآن حرفيًّا، لكن القرآن يصور المسلم مخلوقًا ملتزمًا مبادئ خلقية دون تقييد، بحيث ينبغي له أن يكون مواطنًا حرًّا، وينبغي له في الوقت نفسه أن يصدر في أقواله وأفعاله عن إيمان بالله فيكون الله

(١) راجع هذا التعريف في كتاب الدكتور محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام: ص٢١.

سبحانه محور حياته الرئيس أولًا وآخرًا، وبهذا يملأ الإسلام حياة المسلم أو يحتويها بكافة نواحيها)(١).

وقد يوجد المسلم في أرض لا ينتمي شعبها ولا حكومتها للإسلام، ويمارس شعائر دينه ويلتزم بمبادئه، وهو في هذه الحالة مسلم صحيح الإسلام، كل ما تعنيه العبارة السابقة إذًا هو أن المسلمين إذا كانت لهم السيادة على أرضهم وجب عليهم إقامة حكومة تدير شئونهم بتوافق واتساق مع المبادئ العريضة للإسلام، فليس من المقبول أن تسير حكومة الشعب المسلم في اتجاه معاكس للإسلام رافعة شعار الفصل بين الدين والدولة؛ لأنه لا فصل بين الدين والدولة بهذا المفهوم، مع الموافقة التامة على أن الرسول ﷺ ما جاء ليقيم ملكًا وينشئ دولة، ويلاحظ الدكتور السنهوري أن الشيخ علي عبد الرازق ومن نهج نهجه يستخدمون مصطلح الدولة ومصطلح الدين بالمفهوم الأوربي الحديث، فالدولة هي مجموع السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، والدين هو القواعد التي تتعلق بعقيدة الفرد وعلاقته بربه وعباداته، ومن هنا يرون أن النبي ﷺ لم ينشئ دولة بالمعنى المعروف في عصرنا، ولكن فاتهم أن فكرتي الدين والدولة لم يكن التمييز بينهما بهذا الوضوح في عصر الرسول ﷺ، لأن النظم السياسية كانت تقوم غالبًا على اعتبارات دينية دون أن يغير ذلك من طبيعتها المدنية(٢).

قد ينزعج البعض من فكرة الربط بين الدين والدولة في الإسلام فيدمغون الحكومة الإسلامية مثلًا بأنها حكومة ثيوقراطية أو حكومة رجال الدين، وأحيانًا يصفونها بأنها حكومة دينية أي تدبر أمور دولة دينية في مقابل دولة مدنية، وهذا

(١) انظر هامش ص٢٥ من كتاب (المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام) ومصادر
(٢) انظر فقه الخلافة وتطورها: ص٨٠-٨١، وهامش ص٢٦ من كتاب (المدخل إلى النظام السياسي في الإسلام).

الجزئية لا تعنينا الآن أو لا تعنينا في هذا المقام، ولكن الذي أود تأكيده في هذه السياق أن الدولة بمفهومها الإسلامي الصحيح هي أبعد ما تكون عن الجمود، والحكومة فيها تستلهم مبادئ الإسلام الأساسية غير المتغيرة، وهي قد قامت باختيار المجتمع المسلم، ومن حق هذا المجتمع أن يسحب منها الثقة ويسقطها في حالة انحرافها التام أو المطلق عن مسارها الصحيح.

فإذا حكومة ثيوقراطية أو حكومة رجال الدين تتسم مثلًا بالتسلط، فإن الحكومة الإسلامية على النقيض من ذلك تمامًا، فأساسها مبدأ الشورى، والحاكم فيها لا يملك سلطة كهنوتية، وليس له حق احتكار الشريعة فهو في هذا المجال كغيره من أفراد الرعية، وهكذا لا تتعدى فكرة الربط بين الدين والدولة مفهوم أن يسير الحكم في ضوء المبادئ الأساسية الراسخة للإسلام ثم يتمتع نظام الحكم بعد ذلك بخاصية التطور والتكيف مع الظروف المحيطة، ولهذا نجد أنفسنا على اتفاق تام مع ما يقرره المفكر الإسلامي محمد أسد بهذا الخصوص، إذ يقول:(يمكننا أن نقرر باطمئنان أنه لا يوجد شكل واحد للدولة الإسلامية، بل إن هناك أشكالًا كثيرة، وإن على المسلمين في كل زمن أن يكتشفوا الشكل الذي يلائم ويحقق حاجاتهم، شريطة أن يكون الشكل والنظام اللذان يقع عليهما الاختيار متفقين تمامًا مع الأحكام الشرعية الظاهرة المتعلقة بتنظيم حياة المجتمع)(١).

ويقول الدكتور عبد الرحمن سالم: «لكننا لا نستطيع أن نقبل بسهولة ما يذكره الشيخ علي عبد الرازق من أن إقامة الشعائر الدينية في الإسلام وصلاح الرعية يتوقفان على الحكومة (في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع: مطلقة كانت أو

---

(١) هذا الكلام في كتابه: (منهاج الإسلام في الحكم): ص٥٥، نقلًا عن كتاب المدخل إلى النظام السياسي في الإسلام: ص٢٧، للدكتور عبد الرحمن سالم.

مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية)؛ إذ كيف يمكننا أن نتصور صلاحًا لحال الرعية أو إقامة لشعائر الإسلام على يد حكومة بلشفية مثلًا، لا هَمَّ لها إلا نسف الإسلام من قواعده»؟![1].

(١) المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص ٢٧-٢٨ وانظر كلام الشيخ علي عبدالرازق في كتابه: الإسلام وأصول الحكم: ص٣٥.

# الفصل الثاني

## سمات النظام السياسي الإسلامي

### ويتكون من خمسة مباحث؛ وهي:

المبحث الأول: السمة الأولى: أنه نظام رباني.

المبحث الثاني: السمة الثانية: أنه نظام أخلاقي.

المبحث الثالث: السمة الثالثة: أنه نظام كامل شامل.

المبحث الرابع: السمة الرابعة: هو نظام العدالة والمساواة.

المبحث الخامس: السمة الخامسة: أنه نظام عالمي.

# تمهيد وتقسيم

النظام السياسى في الإسلام جزء من التراث، لا ينبغي النظر إليه على أنه تاريخ مضى، ولا نظام سبق، وإنما يجب أن ينظر إليه على أنه تراث ينبغي أن يعمل به، وتعاد سيرته الأولى، لتتمكن الأمة من إعادة مجدها، واستعادة قوتها، ويقظة شعوبها(١)، فضلًا عن افتخارها بتاريخها المجيد.

وانطلاقًا من هذا فإنني حريص على بيان ما يتميز به النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة السياسية الأخرى من ميزات فريدة وسمات مهمة، ترشحه لقيادة البشرية جمعاء، مهما اختلفت أجناسهم، وتنوعت ثقافاتهم.

وهذه السمات أيضًا تجعله صالحًا للتطبيق وللعمل به، مهما اشتد اختلاف الزمان والمكان،كما أنها لا تختلف كثيرًا عن خصائص أو سمات التشريع الإسلامي، التي تكلمنا عنها ضمن التمهيد لهذه المباحث والدراسات الخاصة بالسياسة الشرعية، وفيها تناولت بالشرح أو الاستدلال الموجزين تلك الخصائص أو السمات العامة التي تميز التشريع الإسلامي عن التشريعات الأخرى، سماوية كانت أو وضعية(٢).

وسنكتفي هنا ببعض السمات المباشرة في النظام السياسي الإسلامي؛ مثل كونه نظامًا ربانيًّا أخلاقيًّا، كاملًا أو شاملًا، عادلًا عالميًّا. وهكذا تأتي دراسة هذه السمات في خمسة مباحث بيانها فيما يلي:

---

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام: للدكتور عبد العزيز الخياط: ص١١ وحول مفهوم النظام السياسي وأهميته راجع: ص٢١ وما بعدها من المصدر نفسه.

(٢) راجع: المبحث الثاني في التمهيد؛ وهو بعنوان: أهم المبادئ التي جاء بها التشريع الإسلامي، والسمات المميزة له.

# المبحث الأول

## السمة الأولى: أنه نظام رباني

وهذه السمة ذات امتداد أو نقل: هي ذات صلة بما سبق أن تناولناه في خصائص التشريع الإسلامي، وبخاصة كون مصدره الوحي الإلهي، ووضوح المعنى التعبدي الملازم كل حكم شرعي، وكذلك المعنى الخلقي والوازع الديني..

وبخصوص النظام السياسي الإسلامي وسماته فإني أجدني مقتنعًا بأن أصدّر كلامي عن هذه المسات بالقول:

إن أهم ما يتصف به النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة السياسية الأخرى أنه نظام رباني، بمعنى أن أساسه وقواعده وأحكامه ليست من وضع بشر يحكمه العجز والقصور والهوى أو التأثر بمؤثرات الهوى والعواطف، وإنما الذي شرع هذه الأسس والقوانين هو رب الناس وخالقهم، وهو أعلم بما ينفعهم وما يصلحهم، كما قال تعالى: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وقال سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، أما الأنظمة السياسية الأخرى فالبشر هم الذين وضعوها واخترعوها من عند أنفسهم، لا فرق في ذلك بين الدول الديمقراطية أو الشيوعية أو الدكتاتورية، وهذا التشريع حق لله وحده، لا يملكه أحد سواه، كما قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ﴾ [ الشورى: ٢١]، وقال سبحانه: ﴿وَلاَ يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، وحكمه سبحانه هو الحق والعدل المطلق المشتمل على أعلى أنواع الحكمة والهداية، وليس فيه من تناقض أو ميل لصالح طائفة على أخرى،

وليس فيه عنت أو مشقة، وما عداه فهو الظلم والباطل، فلا ينبغي للبشر أن يتخذوا حكمًا غير الله سبحانه، ولا يرضون بحكمه بديلًا ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤] وقد أنكر سبحانه على من لم يكتفِ بحكم كتابه المشتمل على كل خير وهداية، فقال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت:٥١]، وقد ذم الله سبحانه وتعالى اتخاذ اليهود والنصارى أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله، يشرعون لهم ويحللون ويحرمون، يقول سبحانه منكرًا عليهم: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ﴾ [التوبة: ٣١].

كما روي عن عدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: «يا عدي اطرح عنك هذا الوثن»، وسمعته يقرأ في سورة براءة ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ﴾ «أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئًا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئًا حرموه»(١).

إذًا الحكام والمحكومون في الدولة الإسلامية كلهم يطبقون شرع الله، ويعلمون بأحكامه، والحكام في الدول غير الإسلامية، هم الذين يشرعون للمحكومين، ويضعون لهم القوانين المختلفة التي أفرزتها عقولهم القاصرة، وأفكارهم البشرية التي تتسم عادة بالخطأ والنسيان والقصور.

وإذا كان النظام السياسي الإسلامي يتميز بربانية المصدر، فإنه كذلك يتميز بربانية الوجهة، أي أن هذا النظام يسعى جاهدًا إلى ربط الناس برب الناس، أي

---

(١) هذا حديث حسن أخرجه الترمذي في تفسير القرآن من سننه، باب ومن سورة التوبة، رقم (٣٠٩٥)، ورواه أيضًا الطبراني وغيره.

ربطهم بالله سبحانه وتعالى حتى يعرفوه حق المعرفة، ويتقوه حق تقاته، وحتى يحررهم من العبودية لغيره والخضوع لسواه، ولذلك فهو من جهة أخرى نظام يقوم على أساس العقيدة، ويستمد منها نظرته إلى الكون والحياة، ولم يعتبر النظام السياسي الإسلامي في تكوين الدولة الجنسية أو العنصرية أو المواقع الجغرافية مثلًا؛ لأن اعتبار هذه الصفات الأرضية ينافي صفة العالمية وعموم الرسالة الإسلامية، فالرابطة التي تجمع أبناء الدولة الإسلامية هي رابطة العقيدة أو الأخوة الدينية، بغض النظر عن العرق أو الجنس أو اللون أو اللغة، وهذا الرابط الذي يناسب كرامة الإنسان، وينبغي أن تغلب هذه الرابطة على كل رابطة سواها، حتى رابطة النسب، قال تعالى: ﴿لاَ تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ...﴾ [المجادلة:٢٢] إلى غير ذلك من النصوص والحقائق العلمية والتاريخية المؤكدة لعالمية الإسلام على النحو الذي أشرنا إليه من قبل، وقد نمر عليه بإيجاز مرة أخرى في هذه السمات الخاصة بالسياسة الشرعية(١).

(١) وراجع أيضًا: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: للدكتور يوسف القرضاوي: ٧-٩ مكتبة وهبة - القاهرة ١٤٢٤هـ.

# المبحث الثاني

## السمة الثانية: أنه نظام أخلاقي

النظام السياسي الإسلامي يقوم على الأخلاق والفضيلة واحترام حقوق الإنسان، فقد دعا إلى المحافظة على العهود والمواثيق ورعاية حقوق الإنسان، ووقايته من الفتن والطغيان، فعامل الأسرى بالبر والإحسان إلى أن يطلق سراحهم بالمن والفداء، قال تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤]، وقال سبحانه ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨] فالحرب في الإسلام ليست حرب تنكيل أو تخريب، ولا يجوز قتل من لم يقاتل من النساء والأطفال والشيوخ والعجزة والمدنيين، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: وُجِدت امرأة مقتولة في بعض المغازي، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان، وقال: «ما كانت هذه لتقاتل».(١)

ولا يجوز كذلك في نظر الإسلام التمثيل بالأعداء بعد قتلهم، لا يجدع آذانهم ولا أنوفهم، ولا يبقر بطونهم، إلا أن يفعل ذلك بالمسلمين فيفعل بهم مثل ما فعلوا، والترك أفضل، قال تعالى:﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقال: ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

وفي الحديث الصحيح(٢) كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميرًا على جيش أو سرية

(١) هذا حديث متفق عليه، رواه الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما.

(٢) رواه مسلم في الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، رقم (١٧٣١)، وغيره.

أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: «اغزوا بسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلُّوا- أي لا تخونوا في الغنيمة- ولا تغدروا- أي لا تنقضوا العهد، ولا تمثلوا- أي لا تشوهوا القتلى بقطع الأنوف والآذان- ولا تقتلوا وليدًا»، وفي بعض الروايات: «ولا شيخًا فانيًا، ولا عابدًا أو متعبدًا» إلى غير ذلك، وليس معنى ذلك أن المجاهد المسلم ممنوع من استخدام الوسائل التي ترمي إلى تضليل العدو في الحرب والتغرير به لكسب المعركة، فالحرب خدعة، كما ورد في سنة الحبيب ﷺ فيما رواه الشيخان «الحرب خدعة»(١)، قال النووي: اتفقوا على جواز خداع الكفار كيفما أمكن، إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان، فلا يجوز(٢).

وليست ثمة نظام في الدنيا يقدر قيمة الإنسان ويحفظ حقوقه كالنظام الإسلامي، لا نقول هذا تعصبًا للإسلام، ولكن حسبنا أن نعرف أنه نظام يحسن إلى الحيوان، فكيف الإنسان؟ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «عذبت امرأة في هرة سجنتها أو حبستها حتى ماتت، فدخلت فيها النار- أي بسببها- لا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض»(٣).

---

(١) رواه البخاري في الجهاد والسير، باب الحرب خدعة، رقم (٣٠٢٩، ٣٠٣٠)، ومسلم في الجهاد والسير، باب جواز الخداع في الحرب، رقم (١٧٣٩).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٤٥ ولنا وقفة مفصلة – بمشيئة الله – مع العلاقات الدولية في الإسلام في وقت الحرب؛ وذلك في الفصل الأخير من الباب السادس والأخير في هذا الكتاب.

(٣) متفق عليه: البخاري في المساقاة، باب فضل سقي الماء، رقم (٢٣٦٥)، ومسلم في السلام، باب تحريم قتل الهرة، رقم (٢٢٤٢). وخشاش الأرض: هوام الأرض وحشراتها.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «بينما رجل يمشي في طريق اشتد عليه العطش، فوجد بئرًا، فنزل فيها فشرب، ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى- ومعنى يلهث أنه أخرج لسانه من شدة العطش والحر فيأكل التراب الندي أو يلحسه من العطش- فقال الرجل في نفسه لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني، فنزل البئر فملأ خفه ماءً ثم أمسكه بفيه حتى رقي، فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له»، قالوا: يا رسول الله، وإن لنا في هذه البهائم لأجرًا؟ فقال: «في كل ذات كبد رطبة أجر».(١)

معنى ذلك أن في الإحسان إلى كل حيوان حي أجرًا، وسمي الحي ذا كبد رطبة؛ لأن الميت يجف جسمه وكبده.

وعن أبي هريرة أيضًا رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ بينما كلب يطيف بركية يكاد يقتله العطش- ومعنى يطيف بركية أي يدور حول البئر- إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل فنزعت موقها- أي خفها- فاستقت له به، فسقته إياه، فغفر لها به(٢).

وعن شداد بن أوس رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح أو الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته»(٣)، أي عند تنفيذ القصاص لا تمثلوا

---

(١) رواه البخاري في المساقاة، باب فضل سقي الماء، رقم (٢٣٦٣)، ومسلم في السلام، باب فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها، رقم (٢٢٤٤).

(٢) متفق عليه: البخاري في أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم (٣٤٦٧)، ومسلم في السلام، باب فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها، رقم (٢٢٤٥).

(٣) رواه مسلم في الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، رقم (١٩٥٥).

بمن يقام عليه الحد، كذلك في حالة الذبح ليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته إلى غير ذلك من آداب الذبح التي يعرفها الفقه الإسلامي.

وعن سعيد بن جبير قال: «مر ابن عمر بنفر قد نصبوا دجاجة يترامونها، أي يتخذون منها غرضًا كنوع من العبث واللهو والتسلية، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا عنها، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ إن رسول الله ﷺ لعن من فعل هذا»(١). وفي رواية أخرى: «إن رسول الله ﷺ لعن من اتخذ شيئًا من الروح غرضًا».

إذًا معنى هذا:أن لا تتخذوا الحيوان الحي غرضًا ترمون إليه أو تعبثون به، وتتخذونه وسيلة للهو والعبث، وهذا في الحيوان ففي الإنسان من باب أولى، فكأن الإسلام يحفظ قيمة الإنسان ويعظم حرمته في حضوره وغيابه وفي ضمائر الناس، بل وبعد مماته كذلك؛ ففي حضوره مثلًا حرم سبه وشتمه واحتقاره والاستهزاء به، وحرم دمه وماله وعرضه، فقال المعصوم ﷺ: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»(٢)، وفي غيابه أيضًا حرم التجسس عليه وتتبع عورته وغيبته كما قال تعالى: ﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]، وفي ضمائر الناس حرم تهمته وسوء الظن به، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، وقال ﷺ: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانًا» الحديث (٣)، أما بعد مماته فقد حرم الإسلام أن

(١) رواه مسلم في الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب النهي عن صبر البهائم، رقم (١٩٥٨).

(٢) متفق عليه: البخاري في الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن، رقم (٦٠٤٤)، ومسلم في الإيمان، باب بيان قول النبي ﷺ: "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر"، رقم (٦٤).

(٣) متفق عليه: البخاري في الأدب، باب ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ =

يُذكر بسوء، وجعل كسر عظمه ككسره حيًّا، إلى غير ذلك من أحكام ترفع من قيمة الإنسان، والنظام السياسي في الإسلام لا يعرف الاستعلاء ولا السطو على مقدرات الشعوب، ولا العمل بالدس والخديعة.

يقول غوستاف لوبون في كتابه (حضارة العرب): لما أجلى النصارى العرب من إسبانيا اتخذوا جميع الذرائع للفتك بهم، فقتل أكثرهم، وكان مجموع من هلك من العرب ثلاثة ملايين، في حين أن العرب لما فتحوا إسبانيا تركوا السكان يتمتعون بحريتهم الدينية، محتفظين بمعاهدهم ورئاستهم غير مكلفين إلا بدفع الجزية، وقد بلغ تسامح العرب طوال حكمهم في إسبانيا مبلغًا قلما يصادف مثله في هذه الأيام.

عن عروة بن الزبير رضي الله عنهما قال: مر هشام بن حكيم بن حزام على أناس من الأنباط في الشام قد أقيموا في الشمس، فقال: ما شأنهم؟ قالوا: حبسوا في الجزية، فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»[1]، وزاد في رواية «وأميرهم يومئذ عمير بن سعد على فلسطين، فدخل عليه فحدثه، فأمر بهم فخلوا»؛ أي فخلوا سبيلهم أو أطلق سراحهم.

وقد أسر (ريتشارد قلب الأسد) أحد قادة الحملة الصليبية على مصر والشام ثلاثة آلاف مسلم، وأعطاهم الأمان ثم قتلهم جميعًا، انظروا إلى الفرق بين الموقفين! النظام الإسلامي السياسي، إذًا هو النظام الوحيد في تاريخ البشرية الذي أكرم أتباع الأديان الأخرى، ولم يضطهدهم بسبب دينهم، قال نصارى الشام حين دخلها أبو

---

الظَّنِّ إِثْمٌ﴾، رقم (٦٠٦٦)، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، رقم (٢٥٦٣).

(١) مسلم في البر والصلة والآداب، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، رقم (٢٦١٣).

عبيدة بن الجراح:(أنتم ولستم على ديننا أرأف بنا من أهل ديننا)، ولما انتصر المسلمون على التتار، واعتنق ملوكهم الإسلام فك التتار أسرى المسلمين، واحتفظوا بأسرى اليهود والنصارى، فأرسل شيخ الإسلام ابن تيمية إلى التتار يقول:(لا بد من افتكاك جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم من أهل ذمتنا)، فأطلق سراحهم!.. وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يفرض لسائل يهودي من بيت مال المسلمين، قائلًا لعماله: (انظروا هذا وضرباءه)؛ أي ومن على شاكلته، فالنظام السياسي الإسلامي يحسن معاملة من لم يدخلوا فيه بشرط ألا يكونوا معتدين، قال تعالى: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوَهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[الممتحنة: ٨] (١).

(١) وراجع: فقه السياسة الشرعية لخالد العنبري: ٣٧-٤٢.

# المبحث الثالث

## السمة الثالثة: أنه نظام كامل شامل

من خصائص الحكم الإسلامي تميزه بالكمال وتميزه بالشمول، وهذا الكمال دل عليه قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهذا الكمال يتناسب معه الشمول، بمعنى شمول الشريعة لكل ما يحتاجه الناس على الإطلاق، فلا تخلو حادثة عن حكم الشريعة في جميع الأعصار والأمصار والأحوال، سواء كان ذلك بالنص عليها صراحة أو بالدلالة كما نعرف في علم الأصول.

وقد مرت على البشرية خلال تاريخها الطويل أشكال وأنواع من الشرائع المادية والأرضية، لكن واحدة منها لم تدَّع العموم والشمول الذي ميز الشريعة الخاتمة، أعني شريعة الإسلام.

إن الإسلام شامل للفرد وشامل لأحوال الأسرة وشامل للمجتمع في علاقاته المدنية والتجارية، وشامل لما يتصل بالجرائم وعقوباتها المقدرة شرعًا كالحدود والمتروك لتقدير أهل الشأن كالتعازير، وهذا يشمل ما يسمى الآن بالتشريع الجنائي أو الجزائي أو قوانين العقوبات أو غير ذلك من التسميات، كما أنه شامل لما يتعلق بواجب الحكومة نحو المحكومين، وواجب المحكومين نحو الحكام، وتنظيم الصلة بين الطرفين، وشامل لما ينظم العلاقة الدولية في السلم وفي الحرب(١).

---

(١) وراجع: المصدر السابق: ٤٤، ٤٥.

وسوف نقيم الأدلة القاطعة – في الأبواب والفصول التالية – على تنظيم هذه العلاقات بين الحكام والمحكومين، وبين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول في حالتي السلم والحرب.

# المبحث الرابع

## السمة الرابعة: هو نظام العدالة والمساواة

وهاتان الصفتان من أساسيات التشريع الإسلامي على العموم، والنظام السياسي في الإسلام على وجه الخصوص؛ حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، فالآية تأمر بالعدل بين جنس الناس، لا بين أمة دون أمة أو جنس دون جنس أو لون دون لون. ولقد أمر الله سبحانه رسوله ﷺ أمرًا صريحًا بهذا العدل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥]، وأمر المؤمنين بالعدل، فقال: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]، وقال: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل: ٩٠]، فقد أمرهم بالعدل في الأمور القولية، فقال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: ١٥٢]، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: يأمر تعالى بالعدل في الفعال والمقال على القريب والبعيد، والله تعالى بالعدل لكل أحد في كل وقت وفي كل حال، وأمرهم بالعدل في الأمور الفعلية فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وأمرهم بالعدل في الأمور المالية، فقال: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال أيضًا: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]بل أمرهم بالعدل في الأمور القضائية فقال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ للهِ﴾ [الطلاق: ٢].

وأمرهم بالعدل في الأمور السياسية والحكمية فقال: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ

أن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

كما أمرهم بالعدل حتى مع الأعداء فقال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣].

وحذرهم سبحانه أن يتركوا العدل أبدًا فقال: ﴿فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَن تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ١٣٥]، قال ابن كثير: «أي فلا يحملنكم الهوى والعصبية وبغض الناس إليكم على ترك العدل في أموركم وشئونكم، بل الزموا العدل على أي حال كان»(١).

إن هذه العدالة لا تقوم إلا أن يترسخ مفهوم المساواة بين الناس، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، فالمسلمون كلهم جميعًا سواء، إنما يتفاضلون بالأمور الدينية طاعة الله تعالى وطاعة رسوله، وهذا ما قرره نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام في قوله: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»(٢).

ولقد حسم رسول الله ﷺ هذا المبدأ، وقرره في خطبة الوداع، أعني الخطبة التي ودع فيها أهل الدنيا، حين قال: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»(٣).

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ١/ ٥٦٥ مكتبة دار التراث – القاهرة، وانظر أيضًا: تفسير الماوردي (النكت والعيون): ١/ ٤٢٨.

(٢) رواه مسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم (٢٥٦٤).

(٣) حديث صحيح أخرجه أحمد في مسنده ٥/ ٤١١، كما أخرجه أبو نعيم في حليته وغير ذلك.

وكما رفع الإسلام من شأن المساواة فقد حط من شأن العصبيات والعنصريات قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عُبِّيَّةَ الجاهلية وفخرها بالآباء، فالناس رجلان، مؤمن تقي وفاجر شقي، أنتم بنو آدم، وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام، إنما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها النتن»(١).

وعن جابر رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في غزاة فكسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار- أي ضرب دبره وعجيزته بيد أو رجل أو سيف أو غيره المهم أنه دفعه- فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فاجتمع الأنصار والمهاجرون، فقال رسول الله ﷺ: «ما بال دعوى الجاهلية» قالوا: يا رسول الله كسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار فقال: «دعوها- أي العصبية- فإنها منتنة(٢)» أي قبيحة كريهة مؤذية.

وعن المعرور بن سويد لقيت أبا ذر بالربذة وعليه حلة وعلى غلامه، فسألته عن ذلك فقال: إني سببت رجلًا، فعيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: «يا أبا ذر، أعيرته بأمه، إنك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه ما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»(٣).

---

(١) هذا حديث حسن، أخرجه أبو داود والترمذي والبيهقي وغيرهم، ومعنى عبية بضم العين أو بكسرها: أي فخرها وكبرها ونخوتها، انظر: (المعجم الوسيط: كلمة عيب).

(٢) متفق عليه: البخاري في تفسير القرآن، باب قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، رقم (٤٩٠٥)، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما، رقم (٢٥٨٤).

(٣) متفق عليه: البخاري في الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها، رقم

فالعصبية للجنس أو للقبيلة أو للوطن عصبية جاهلية ليست من الإسلام في شيء، فقد كان أهل الجاهلية يأخذون الحقوق بالعصبيات والقبائل، فجاء الإسلام بإبطال هذه العصبيات وفصَّل القضايا بالأحكام الشرعية، وأعطى كل ذي حق حقه، من غير تفريق بين عربي وعجمي، أو أبيض وأسود.

وهكذا يقيم النظام الإسلامي مجتمعات نظيفة رفيعة، لكل فرد فيها كرامته التي لا تمس وحقوقه التي لا تخدش. وإذا كان الحق ما شهدت به الأعادي فإن أعداء الإسلام قديمًا وحديثًا شهدوا للحكم الإسلامي بأنه حكم العدالة والمساواة، فمنذ عهد النبوة جاء كفار بني إسرائيل ينشدون العدالة عند نبينا ﷺ بعد أن أيسوا من تحصيلها عند قضائهم وحكامهم. ويقول المؤرخ الشهير (غوستاف لوبون) في كتابه (حضارة العرب): الحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينًا سمحًا مثل دينهم. ونقل عن عدد من المؤرخين الأوربيين شهاداتهم عن عدالة الإسلام، التي شهد لها الواقع التطبيقي في تاريخ المسلمين، فنقل عن أحدهم ويدعى روبرستون قوله: (إن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح والعدل نحو أتباع الأديان الأخرى)، ونقل عن آخر يدعى (ميشود) قوله: إن القرآن الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطارقة والرهبان من الضرائب، وحرم محمد ﷺ قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم

---

(٣٠)، ومسلم في الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس، رقم (١٦٦١).
ومعنى كلمة خولكم أي أمثال الخدم والحشم وزنًا ومعنى، من التخويل بمعنى الإعطاء والتمليك، جاء في المعجم الوسيط: الخول عطية الله من النعم والعبيد والإماء وغيرهم من الأتباع والحشم، للواحد والجمع، والذكر والأنثى، وهذا المعنى بالطبع يبعد كثيرًا عن المعنى الذي في أذهان كثير من الناس من العامة والخاصة على السواء، وهو المعنى القبيح للكلمة، وهو تحريف لها!

يمس عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح بيت المقدس، في حين ذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود بلا رحمة وقتما دخلوها.

ويبدي (ول ديورانت) الدهشة للدرجة التي وصل إليها مفهوم المساواة تحت حكم الإسلام، فيقول: (كان يُسمح للعبيد أن يتزوجوا، وأن يتعلم أبناؤهم إذا أظهروا قدرًا كافيًا من النباهة، وإن المرء ليدهش من كثرة أبناء العبيد والجواري الذين كان لهم شأن عظيم في الحياة العقلية والسياسية في العالم الإسلامي)[١].

(١) انظر في هذا: فقه السياسة الشرعية في ضوء القرآن والسنة للعنبري: ص٥٠ ومصدرها.

# المبحث الخامس

## السمة الخامسة: أنه نظام عالمي

من خصائص النظام السياسي الإسلامي ومقوماته ما يجعله نظامًا عالميًّا، تشريعاته وقوانينه صالحة لكل زمان ومكان، وذلك لأنها اشتملت على جميع مصالح الناس ومنافعهم، وكذلك لأنها من لدن حكيم خبير، يعلم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة.

ومن الأدلة على سمة العالمية قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [القلم: ٥٢]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ومن السنة أيضًا حديث المقداد بن الأسود قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ليبلغن هذا الدين ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل، عزًّا يعز الله به الإسلام وذلًّا يذل الله به الكفر».(١)

وحديث ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها»(٢).

وقد تحقق هذا خلال التاريخ الإسلامي؛ حيث كانت الدولة الإسلامية تحكم مساحات شاسعة من الأرض، وتحكم أممًا شتى وأجناسًا مختلفة، بل يشاركون في الحكم، فقد تقلد غير العرب وهم مادة الإسلام أعظم المناصب في الدولة

(١) رواه أحمد ٤/ ١٠٣، ٦/ ٤، والطبراني والحاكم وغيرهم.

(٢) رواه مسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، رقم (٢٨٨٩).

الإسلامية، وخضع لهم العرب أنفسهم[١].

كما أن التاريخ شاهد على أنه على مدى نحو قرن من الزمان كان الإسلام قد انتشر في ربوع الدنيا كلها؛ أعني اليابسة من على الأرض من جنوب إفريقية حتى وسط أوربا، ومن جنوب شرق أسيا حتى المحيط الأطلسي، إلى غير ذلك مما يسجله التاريخ في بداية الدعوة الإسلامية الأولى؛ حيث دخل الناس في دين الله أفواجًا، وأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون!

(١) انظر: فقه السياسة الشرعية للعنبري: ٥١، ٥٢.

# الفصل الثالث

## أهداف النظام السياسي الإسلامي

**ويقوم هذا الفصل على ثلاثة مباحث كما يلي:**

المبحث الأول (الهدف الأول): إقامة الدين وتحقيق العبودية لرب العالمين.

المبحث الثاني (الهدف الثاني): إقامة العدل.

المبحث الثالث (الهدف الثالث): إصلاح دنيا الناس.

# المبحث الأول (الهدف الأول)

## إقامة الدين وتحقيق العبودية لرب العالمين

إن إقامة الدين مقصد أساسي من مقاصد الحكم في الإسلام، فالحاكم وكل نوابه مسئولون عن تحقيق هذه الغاية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: المقصود الواجب للولايات إصلاح دين الخلق الذي متى خسروه خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا[١].

ويقول الشوكاني: إن الغرض المقصود للشارع من نصب الأئمة أمران: أولهما أو أهمها: إقامة منارة الدين، وتثبيت العباد على الصراط المستقيم، ودفعهم عن مخالفته والوقوع في مناهيه طوعًا وكرهًا.

وثانيهما: تدبير المسلمين بجلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم[٢]، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، أي كما يقول أبو السعود[٣]:(أقيموا دين الإسلام بأركانه وبما فيه من توحيد الله تعالى وطاعته والإيمان بكتبه وبرسله وبيوم الجزاء وسائر ما يكون به الرجل مؤمنًا، والمراد بإقامته تعديل أركانه وحفظه من أن يقع فيه زيغ والمواظبة عليه والتشمير له).

ودولة الإسلام تهدف أيضًا إلى تهيئة المجتمع الإسلامي للقيام بالعبادة بالمعنى

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٢٦٢.

(٢) راجع: فقه السياسة الشرعية في ضوء القرآن والسنة: ٥٢، ٥٣ ومصادرهما.

(٣) تفسير أبي السعود: ٥/ ٦٠.

الشامل، فهي المسئولة عن إقامة الصلاة في الناس، وكذلك تشرف على إيتاء الزكاة وتوزيع الصدقات وإظهار الشعائر والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق نظام الحسبة وغير ذلك مما سنعرض له إن شاء الله تعالى عند الكلام عن واجبات الحاكم أو الإمام وحقوقه.

وإذا كان للعبادة أصلان: الإخلاص والمتابعة، فإنه مما لا شك فيه أن الدولة الإسلامية مسئولة عن حماية هذين الأصلين بمحاربة الشرك ومقاومة البدع والخرافات والتيارات الفاسدة، فهي تحسم الشرك وتحمي الشرع ضد من يعتدي عليه بابتداع أو تحريف أو تبديل، فإن ذلك يعين على تحقيق العبودية لله رب العالمين وعلى حماية الدين من انتحالات المبطلين وتأويل الجاهلين، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]:

ويهدف النظام السياسي الإسلامي كذلك إلى نشر رسالة الإسلام في الأرض جميعها بكل الوسائل المشروعة الممكنة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ:٢٨][١].

فلا نعجب بعد هذا إذا عرفنا أن هذا الهدف (إقامة الدين) هو من أول واجبات الإمام أو الحاكم في النظام السياسي الإسلامي، نص على ذلك الماوردي والجويني وغيرهما[٢]، وسوف نوضح ذلك في الكلام عن وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية.

---

(١) وراجع أيضًا: فقه السياسة الشرعية للعنبري: ٥٣، ٥٤

(٢) انظر مثلًا: الأحكام السلطانية: للماودي: ٢٢ ولأبي يعلى: ص١٢ وغياث الأمم للجويني: ١٨٣.

# المبحث الثاني (الهدف الثاني)

## إقامة العدل

بينا في الفصل السابق أن من سمات النظام السياسي في الإسلام أنه نظام العدالة والمساواة، فلا عجب أن يكون من أهدافه الكبرى إقامة العدل. ولذلك نقرر في هذا المبحث أن النظام السياسي الإسلامي يهدف إلى تحقيق العدالة بأوسع معانيها، وفي شتى مجالاتها الاجتماعية والقضائية والإدارية والسياسية والدولية، ويتضمن ذلك حماية الحقوق والحريات والمساواة.

إن إقامة الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي ليس في ذاته غاية، أما الغاية فهي إيجاد أمة توقف نفسها على الخير والعدل، تحق الحق وتبطل الباطل، إن دفع الظلم عن الناس وإقامة معالم العدل في الأرض هي الغاية التي تستهدفها رسالة الإسلام الاجتماعية، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فالله تعالى قال: كنتم خير أمة أخرجت للناس، لماذا؟ لأنكم تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله، أو هكذا يجب أن تكونوا. فكأن هذه الخيرية تكليف، وليست تشريفًا. وكأن مبعث الخيرية في هذه الآية في كونها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، أو هكذا يجب أن تكون كما أشرت قبل قليل.

الدولة الإسلامية ليست هي في الحقيقة سوى الجهاز السياسي لتحقيق هذا المثل الأعلى، أن تجعل من شريعة الإسلام القانون المهيمن على شئون الحياة كيما يسود الحق والخير والعدل، وأن تنظيم العلائق الاجتماعية والاقتصادية بصورة تتيح لجميع

الأفراد أن يحظوا بالحرية والأمن والكرامة(١).

وقد أوردنا كثيرًا من نصوص القرآن والسنة التي تكشف عن أن قيم العدل والمساواة من سمات التشريع الإسلامي العظيم، وسبق أن قررنا في غير موضع أن النظام السياسي الإسلامي جزء من هذا التشريع العظيم، فمجموع ما قلناه هناك وهنا أعتقد أنه كاف في بيان هذه القيمة، قيمة العدل والمساواة، سواء من جهة كونها سمة عامة أو من جهة كونها هدفًا للنظام السياسي الإسلامي.

(١) انظر: فقه السياسة الشرعية: للعنبري: ٥٤، ٥٥.

# المبحث الثالث (الهدف الثالث)

## إصلاح دنيا النـاس

وهذا الهدف العظيم ينبع من رسالة الإسلام الخالدة؛ فليس الحكم الإسلامي حدودًا فقط أو مجرد إمامة وخلافة تجمع شمل المسلمين، الحكم الإسلامي مسئول عن إصلاح دنيا الناس في عالم الاقتصاد والاجتماع والثقافة والإعلام والتعليم والدفاع والاختراع إلى جانب الإصلاح السياسي، وهذا هو المراد بالرسالة الإصلاحية للإسلام.

إذًا غاية التشريع الإسلامي هي الإصلاح فيما يحل وفيما يحرم؛ لأنه ليس لمن أنزل هذا التشريع سبحانه إرادة بالناس أو غاية إلا صلاحهم وهدايتهم والتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُم وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا * يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٦ -٢٧-٢٨] انظروا إلى هذه المقابلات في هذه الآيات الكريمة تجدوا الفرق جليلًا لا يحتاج منا إلى تعقيب أو إلى تعليق، كذلك تستهدف الدولة الإسلامية في سياستها الاقتصادية عمارة الأرض وتحقيق سبل العيش الكريم لرعاياه مع تحقيق تكافؤ الفرص والعدالة في توزيع إنفاق الدولة وخدماتها استرشادًا بقوله تعالى: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، ومن هنا كان النظام المالي في الإسلام مليئًا بكثير من التكاليف الشرعية الواردة على الملكية، على ما سنبينه في موضعه.

«وإن المتأمل في جميع قواعد النظام السياسي الإسلامي وأحكامه يجدها تهدف إلى مقاصد ثلاثة: هي درء المفاسد، وجلب المصالح، والجري على مكارم الأخلاق، فبإقامة النظام السياسي الإسلامي وشرع الله تبارك وتعالى تتحقق هذه المقاصد الثلاثة وتصلح دنيا الناس»[1].

(١) فقه السياسة الشرعية: (المصدر السابق) ٥٥ -٥٦.

# الفصل الرابع

## قواعد النظام السياسي الإسلامي

ولقد آثرت الاقتصار على أربعة من هذه القواعد؛ لكثرة مفرداتها من جهة، ولأنها تمثل أهم ملامح النظام السياسي والدستوري في الإسلام. وكل قاعدة من هذه القواعد سيتخللها بعض الأفكار والجزئيات المفيدة في تكوين رؤية إسلامية لها، مثل حكم الشورى وكيفيتها، ومثل أشكال العدالة والمساواة أو التوازن الاجتماعي في الحقوق والواجبات، ومفهوم الحرية وأشكالها وضوابطها ونحو هذا. ولقد قمت بدراسة هذه القواعد ضمن أربعة مباحث على النحو الآتي:

**المبحث الأول (القاعدة الأولى):** الشورى (مفهومها، وحكمها، ونظامها أو كيفيتها، والعلاقة بينها وبين ما يسمى بالديمقراطية).

**المبحث الثاني (القاعدة الثانية):** السمع والطاعة والتقيد بالأنظمة والقوانين.

**المبحث الثالث (القاعدة الثالثة):** العدالة الاجتماعية.

**المبحث الرابع (القاعدة الرابعة):** حرية الإنسان.

# المبحث الأول (القاعدة الأولى)

## الشورى (مفهومها، وحكمها، ونظامها أو كيفيتها، والعلاقة بينها وبين ما يسمى بالديمقراطية)

### أولًا: الشورى:

أهم قواعد الحكم في الإسلام، والطريقة المثلى التي يتوصل بها ولي الأمر والمسئولون إلى أفضل الحلول والآراء فيما تتعرض له الدولة من مشكلات أو فيما تريد أن تحققه من مصالح، فلا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ حيث قال: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ(١).

وقد قيل: إن الله أمر نبيه بالشورى لتأليف قلوب أصحابه وليقتدي به من بَعْدَه، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره ﷺ أولى بالمشورة، وقد أثنى الله تبارك وتعالى على المؤمنين بذلك في قوله: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

وإذا استشارهم فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله وسنة رسوله أو

---

(١) ذكره الترمذي في سننه، وحتى إذا كان فيه وهن فهو لا يتعارض مطلقًا مع ما نقل من حرص الرسول ﷺ على مشاورة أصحابه في كثير من الأمور، ولاسيما الأمور الحربية وقضايا الجهاد.

إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان أمرًا قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به(١).

قال البخاري في صحيحه (٢): وشاور النبي ﷺ أصحابه يوم أحد في المقام والخروج، وشاور عليًا وأسامة فيما رمى به أهل الإفك عائشة فسمع منهما حتى نزل القرآن، فجلد الرامين، ولم يلتفت إلى تنازعهم، ولكن حكم بما أمره الله، وكان الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي ﷺ.

ورأى أبو بكر قتال من منع الزكاة، فقال عمر رضي الله عنه: كيف تقاتلهم وقد قال الرسول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين ما جمع رسول الله ﷺ ثم تابعه عمر بعد ذلك، وفي رواية أخرى أنه قال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقالًا أو عناقًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه. (٣) فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم النبي ﷺ في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة، وأرادوا تبديل الدين وأحكامه، وقال النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، كما كان وقافًا عند كتاب الله عز وجل، وعن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه

---

(١) انظر هذا الكلام وما في معناه في السياسة الشرعية لابن تيمية: ص١٣٣-١٣٤ وفقه السياسة الشرعية للعنبري: ٥٧، ٥٨ والنظام السياسي في الإسلام للخياط: ص٨٩ وما بعدها.

(٢) صحيح البخاري باب أمرهم شورى بينهم، وشاورهم في الأمر.

(٣) رواه البخاري في الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (١٤٠٠)، ومسلم في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم (٢٠).

أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم(١)، والأخبار الواردة عن عمر بن الخطاب في المشاورة كثيرة(٢).

## ثانيًا: حكم الشورى:

الراجح من أقوال أهل العلم هو القول بوجوب الشورى؛ لأن الأمر في الآية يدل على الوجوب، ولم تأت قرينة تصرفه إلى الندب أو الاستحباب، وإليه ذهب جمهور الفقهاء.

ويقول بعض فقهاء المالكية: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما يشكل عليهم من أمور الدين ووجوه الجيش فيما يتعلق الحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكُتَّاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها(٣).

وترك التشاور تعريض لمصالح المسلمين للخطر والفوات.

## ثالثًا: نظام الشورى أو كيفية الشورى:

ليس هناك نص من الكتاب أو السنة يلزم الدولة الإسلامية بكيفية معينة للشورى أو بنظام محدد لأهل الشورى، فإن ذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان، فكان من الحكمة أن ترك الشارع الشريف لولي الأمر تفصيل نظام الشورى بما يتلاءم

(١) رواه البيهقي بسند صحيح.

(٢) وانظر مثلًا: فتح الباري: ١٣/ ٣٥٤، فتح القدير: ١/ ٣٩٤، وأيضًا صحيح البخاري في كتاب الاعتصام.

(٣) تفسير القرطبي: ٤/ ٢٥٠.

مع ظروف الزمان والبيئة وبما تحققه المصلحة. المهم أن يكون أعضاء مجلس الشورى من المسلمين العدول لا من غيرهم، ومن ذوي الاختصاص والخبرة في كل فن من الفنون، ومن أصحاب الرأي وأرباب السياسة الشرعية؛ فنحن مأمورون بسؤال أهل الذكر والخبرة فيما لا نعلم.

وإذًا لا يمكن القول بأن في الإسلام قصورًا عن مسايرة الزمن في شكل الحكومة الملائمة؛ لأن الإسلام أقر أسسًا عادلة لا تختلف فيها أمة عن أمة، وأفسح للناس في أن يقرروا على هذه الأسس ما يرونه من التفصيلات كفيلًا لمصالحهم وملائمًا لأحوالهم، وبما لا يخالف نصًّا من النصوص الشرعية(١).

## رابعًا - وجه الشبه والاختلاف بين الشورى والديمقراطية:

بقي أن أشير إلى وجه الشبه والاختلاف بين الشورى والديمقراطية؛ ذلك أنه قد يقال إن الديمقراطية هي التطبيق العصري للشورى الإسلامية، ولكن بعض الباحثين يرى البون شاسعًا بين الثرى والثريا، وأن بين النظامين فرقًا كبيرًا وبونًا شاسعًا؛ من جهة ما يأتي:

١) أن الشورى مقيدة فيما لم ينزل فيه وحي، وملزمة بعدم مخالفة نصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة وقواعد الشريعة وأصولها العامة، والديمقراطية كما نراها في الغرب والشرق مطلقة متعدية على أحكام العلي الكبير أحيانًا، فبأغلبية الأصوات مثلًا تبيح ما حرمه الله من الزنا والشذوذ وزواج الرجل بالرجل، وتحرم ما أحل الله من تعدد الزواج والتمتع بالطيبات وغير ذلك.

٢) أعضاء مجلس الشورى من المسلمين العدول، أهل العلم وأصحاب الرأي

---

(١) انظر في ذلك كله ما كتبه الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية: ص٢١ وما بعدها، وأيضًا: فقه السياسة الشرعية للعنبري: ص٥٩-٦٠ ومصادرهما.

وذوي الخبرة والاختصاص في كل فن من الفنون، أما مجلس النواب في النظام الديمقراطي أو بأي تسمية سميناه يجمع الحابل والنابل والعالم والجاهل والحكيم والسفيه والممثل والراقصة ممن يستطيع أن يربح أصوات الناخبين، فهؤلاء أجمعون هم الذين يشرعون ويحللون ويحرمون.

٣) لا يعرف الحق في نظام الشورى بالأغلبية دائمًا، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، بل بالدليل والبرهان والحجة والإقناع ومراعاة الأصول الشرعية وتحقيق مصلحة الأمة، وبأغلبية الأصوات في النظام الديمقراطي يُفصل في المشكلات والمهمات بغض النظر عن الحجج الشرعية والبراهين العقلية(١).

وطبعًا هذا لا يمنع من الإفادة بالنظام الديمقراطي وأساليبه، إذا كان كل ذلك في إطار من المشروعية وعدم الخروج على الإسلام ومقرراته ونصوصه، وقد أشرنا في أول الكلام عن النظام السياسي الإسلامي إلى أن الشورى ليس لها شكل ثابت في الإسلام، فأي نظام لها ترتضيه الأمة فهو مقبول شرعًا، شريطة أن تكون الوسائل والغايات إسلامية.

---

(١) وراجع: فقه السياسة الشرعية (المصدر الثاني السابق): ٦١.

# المبحث الثاني (القاعدة الثانية)

## السمع والطاعة والتقيد بالأنظمة والقوانين

وهذه القاعدة من القواعد المؤثرة في النظام السياسي الإسلامي، وبخاصة ما يتعلق بنظام الحكم سواء نظرنا إليها بوصفها حقًّا للحكام أو بوصفها من واجبات المحكومين. وعلى أية حال فقد انعقد إجماع أهل السنة والجماعة على وجوب السمع والطاعة لولي الأمر وللمسئولين، والتقيد بالأنظمة والقوانين فيما ليس فيه مخالفة للنصوص الشرعية، «فلا طاعة في المعصية إنما الطاعة في المعروف». وقال القرطبي[1]: (ويعنى بالمعروف هنا ما ليس بمنكر ولا معصية، فيدخل فيها الطاعات الواجبة والمندوب إليها والأمور الجائزة شرعًا، فلو أمر بجائز أو مباح لصارت طاعته في كل ذلك واجبة، ولما حلت مخالفته) [2].

ولعل أصرح دليل على ذلك آية الأمراء في كتاب الله عز وجل، وهي قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ثم هناك حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية

---

(١) المفهم: ٤/ ٤١.

(٢) هذا حديث متفق عليه رواه البخاري ومسلم.

فلا سمع ولا طاعة»[١]، وقوله «فيما أحب وكره» أي فيما وافق غرضه أو خالفه. ثم حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لا طاعة لبشر في معصية الله جل وعلا»[٢]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إنهم- يعني أهل السنة والجماعة - لا يوجبون طاعة الإمام في كل ما يأمر به، بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسوغ طاعته فيه في الشريعة، فلا يجوزون طاعته في معصية الله، وإن كان إمامًا عادلًا، فإذا أمرهم بطاعة الله فأطاعوه: مثل أن يأمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والصدق والعدل والحج والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله. والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تحرم طاعة الله (أي بطاعته)، ولا يسقط وجوبها لأجل أمر ذلك الفاسق بها، كما أنه إذا تكلم بحق لم يجز تكذيبه، ولا يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق، فأهل السنة لا يطيعون ولاة الأمور مطلقًا، إنما يطيعونهم في ضمن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم[٣].

ولا يُفهم من ذلك أنه إذا أمر بمعصية فلا يسمع له مطلقًا في كل أوامره، بل يسمع له ويطاع مطلقًا إلا في معصية، فلا سمع وطاعة[٤].

فعلى الرعية أن يطيعوا أولي الأمر إلا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإن لم يفعل ولاة الأمر ذلك أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله؛ لأن

(١) متفق عليه: البخاري في الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم (٧١٤٤)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم (١٨٣٩).

(٢) حديث صحيح أخرجه ابن حبان: ١٠/ ٤٣٠.

(٣) منهاج السنة النبوية: ٣/ ٣٨٧ طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، بتحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم.

(٤) انظر: فقه السياسة الشرعية: ص٦٣ ومصادرها.

ذلك من طاعة الله ورسوله، وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله(١).

ومن جهة ثانية: فإن السمع والطاعة لولاة الأمور والمسئولين ليست في حال دون حال، بل دائمًا وأبدًا، في العسر واليسر، وفي الرضا والسخط، وفيما تكرهه النفوس ويشق عليهم وغير ذلك.

يقول شيخ الإسلام أيضًا: «وأما أهل العلم والدين والفضل فلا يرخصون لأحد فيما نهى الله عنه من معصية ولاة الأمور وغشهم، والخروج عليهم بوجه من الوجوه، كما قد عرف من عادات أهل السنة والدين قديمًا وحديثًا» (٢).

وبرهان ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: «عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرةٍ عليك»(٣)، والأثرة أي الاستئثار والاختصاص بأمور الدنيا، ويعني بذلك ﷺ كما يقول القرطبي أن طاعة الأمير واجبة على كل حال، سواء كان المأمور به موافقًا لنشاط الإنسان وهواه أو مخالفًا، وإن استأثروا بالأموال دون الناس، بل وأشد من ذلك؛ لأنه ﷺ قال لحذيفة: «فاسمع وأطع، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك»(٤).

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»(٥).

من جهة ثالثة: تجب الطاعة للحكام والمسئولين وإن منعوا حقوق الرعية؛ لأن

---

(١) انظر السياسة الشرعية: ص٤-٥ ومنهاج السنة النبوية: ٣/ ٣٨٧.

(٢) مجموع الفتاوى: ٣٥/ ١٢.

(٣) رواه مسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم (١٨٣٦).

(٤) رواه مسلم في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم (١٨٤٧)، وانظر أيضًا المفهم للقرطبي: ٤/ ٣٦-٣٧.

(٥) رواه البخاري في الأذان، باب إمامة العبد والمولى، رقم (٦٩٣).

معصيتهم حرام لحق الله تعالى، ولأن الشارع الشريف لم يجعلها لهم في مقابل شيء يبذلونه للرعية، فلم يقيدها إلا أن تكون في المعروف، وفي حدود الاستطاعة، وهذا من كمال الحكمة وتمام المصلحة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وليس للإنسان أن يكذب على من يكذب عليه، ولا يفعل الفاحشة بأهل من فعل الفاحشة مع أهله، بل ولو استكرهه (رجل) على اللواطة لم يكن له أن يستكرهه على ذلك... لأن هذا حرام لحق الله تعالى، ولو سب النصارى نبينا ﷺ لم يكن لنا أن نسب المسيح. والرافضة إذا كفّروا أبا بكر وعمر فليس لنا أن نكفر عليًّا»(١).

وكذلك الحكام لو جاروا وظلموا ومنعوا حقوقنا لم يكن لنا أن نترك السمع والطاعة؛ فعن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم، ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة فجذبه الأشعث بن قيس، وقال ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم»(٢).

ومعنى الحديث كما يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم: أي هم يجب عليهم ما كلفوا به من إقامة العدل وإعطاء حق الرعية، فإن لم يفعلوا فعليهم الوزر والوبال، وأما أنتم فعليكم ما كلفتم به من السمع والطاعة وأداء الحقوق، فإن قمتم بما عليكم يكافئكم الله سبحانه بأحسن مثوبة.

ويقول القرطبي(٣) أيضًا: يعني أن الله تعالى كلف الولاة العدل وحسن

---

(١) منهاج السنة النبوية: ٥/ ٢٤٤ طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.

(٢) رواه مسلم في الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، رقم (١٨٤٦).

(٣) المفهم: ٤/ ٥٥.

الرعاية، وكلف المولَّى عليهم الطاعة وحسن النصيحة، فأراد أنه إن عصا الأمراءُ الله فيكم، ولم يقوموا بحقوقكم، فلا تعصوا الله أنتم فيهم، وقوموا بحقوقهم، فإن الله مجاز كل واحد من الفريقين بما عمل.

وعن حذيفة بن اليمان قال: قلت: يا رسول الله، إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: «نعم»، قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: «نعم»، قلت: فهل وراء الخير شر؟ قال: «نعم»، قلت: كيف؟ قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس» قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله، إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»(١).

هذا الحديث من أبلغ الأحاديث التي جاءت في هذا الباب، إذ قد وصف النبي ﷺ هؤلاء الأئمة بأنهم لا يهتدون بهديه ولا يستنون بسنته، وذلك بلا شك غاية الضلال والفساد ونهاية الزيغ والعناد، فهم لا يهتدون بالهدي النبوي في أنفسهم ولا في أهليهم ولا في رعاياهم.. ومع ذلك فقد أمر النبي ﷺ بطاعتهم -في غير معصية الله، كما جاء مقيدًا في أحاديث أخرى- حتى لو بلغ الأمر إلى ضربك وأخذ مالك، فلا يحملنك ذلك على ترك طاعتهم وعدم سماع أوامرهم، فإن هذا الجرم عليهم وسيحاسبون ويجازون به يوم القيامة. فإن قادك الهوى إلى مخالفة هذا الأمر الحكيم والشرع المستقيم فلم تسمع ولم تطع لأميرك لحقك الإثم ووقعت في المحظور.

وهذا الأمر النبوي هو من تمام العدل الذي جاء به الإسلام، فإن هذا المضروب إذا لم يسمع ويطع.. وذاك المضروب إذا لم يسمع ويطع أفضى ذلك إلى تعطيل المصالح الدينية والدنيوية، وأن تكون الأمور فوضى، فيقع الظلم على جميع الرعية أو

---

(١) رواه مسلم في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم (١٨٤٧).

أكثرهم، وبذلك يرتفع العدل عن البلاد فتتحقق المفسدة وتلحق بالجميع، بينما لو ظلم هذا فصبر واحتسب وسأل الله الفرج وسمع وأطاع، لقامت المصالح ولم تتعطل، ولم يضع حقه عند الله تعالى، فربما عوضه خيرًا منه، وربما ادخره له في الآخرة، وهذا من محاسن الشريعة، فإنها لم ترتب السمع والطاعة على عدل الأئمة، ولو كان الأمر كذلك لكانت الدنيا كلها هرجًا ومرجًا، فالحمد لله على لطفه بعباده.

ومما يدل على ذلك أيضًا حديث عوف بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»، قيل: يا رسول الله، أفلا ننابزهم بالسيف؟ فقال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئًا تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يدًا من طاعة»(١).

من جهة رابعة: يجب السمع والطاعة للحكام والمسئولين وإن فسقوا وفجروا وجاروا وظلموا، فقد روي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قلنا: يا رسول الله، لا نسألك عن طاعة من اتقى، ولكن من فعل وفعل، فذكر الشر، فقال: «اتقوا الله واسمعوا وأطيعوا» (٢).

لكن يقول ابن أبي العز الحنفي: «أما لزوم طاعتهم، وإن جاروا، فلأنهم يترتب على الخروج عن طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم، بل في الصبر على جورهم تكفير السيئات ومضاعفة الأجور»(٣).

من جهة خامسة: تجب طاعة الحاكم المسلم إذا قيد المباح من الأمر، ورأى في ذلك مصلحة، فقد منع عمر رضي الله عنه خروج أكابر الصحابة من المدينة النبوية،

---

(١) رواه مسلم في الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، رقم (١٨٥٥).

(٢) رواه ابن أبي عاصم في السنة، ٢/ ٥٠٨ وصححه الشيخ الألباني.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ٢/ ٥٤٣.

وأمر عثمان أبا ذر أن يخرج من الشام ويقطن المدينة، فاستأذنه أن يخرج إلى الربذة، فأذن له، بل لو أمر بجائز أو مباح لصارت طاعته واجبة، ولما حلت مخالفته كما نقلت عن القرطبي قبل قليل، بل لو أمر بواجب من الواجبات المخيرة أو ألزم بعض الأشخاص الدخول في واجبات الكفاية لزم ذلك، هذا أمر شرعي وجب فيه الطاعة، ويتحول من فروض الكفاية إلى فروض الأعيان(١).

وأخيرًا: فإن طاعة الأمراء في المعروف مع القيام بأركان الإسلام سبب لدخول الجنات، هذا منطق الإسلام، بدليل ما روي عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يخطبنا في حجة الوداع، وهو على ناقة جدعاء، يقول: «أيها الناس» فقال رجل في آخر الناس: ما تقول أو ما تريد؟ فقال: «ألا تسمعون؟ إنه لا نبي بعدي، ولا أمة بعدكم، ألا فاعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم، وأطيعوا أمراءكم، تدخلوا جنة ربكم»(٢).

وقد طبق السلف الصالح مبدأ السمع والطاعة خير تطبيق(٣)، ولكني سأكتفي هنا بهذا القدر من الكلام عن السمع والطاعة؛ لأني قد أعود إليه بشكل آخر في الكلام عن حقوق الإمام أو الحاكم وواجباته.

---

(١) راجع أيضًا: المفهم للقرطبي: ٤/ ٤١، وفقه السياسة الشرعية: ص٦٩ ومصدرها.

(٢) حديث صحيح رواه أحمد ٥/ ٢٥١، ٢٦٢، والترمذي في الجمعة، باب منه، رقم (٦١٦)، والطبراني في الكبير ٨/ ١١٥، ١٣٦، ١٣٨، والحاكم ١/ ٥٢، ٥٤٧، ٦٤٦، وغيرهم.

(٣) وقد ورد في كتاب (فقه السياسة الشرعية) لخالد العنبري: (ص٧٠-٧٢) بعض هذه التطبيقات، فارجع إليها إن أردت ذلك.

# المبحث الثالث (القاعدة الثالثة)

## العدالة الاجتماعية

سبق أن فصلنا القول فيها في سمات النظام السياسي في الإسلام وفي أهدافه، بيد أني هنا سأضيف طرفًا مما قاله الشيخ عبد الوهاب خلاف[١] إذ قال: المساواة شعار من أظهر شعائر الإسلام، ونصوصه وأحكامه ناطقة بتقريرها على أكمل وجوهها، وذلك أن الإسلام لا يفرق بين واحد وآخر في الخضوع لسلطان قانونه، وليس فيه فرد فوق القانون مهما علت منزلته، وأمير المؤمنين والوالي وكل واحد من الأفراد متساوون في أحوالهم المدنية والجنائية، لا يمتاز واحد بحكم خاص ولا بطرق محاكمة خاصة، بل جميعهم أمام القانون سواء، وكذلك لا يميز الإسلام واحدًا عن واحد في التمتع بالحقوق، فلم يجعل منزلة أو ميزة حقًّا لأحد، بحيث لا يستمتع بها سواه، بل ناط الأمر بالعمل له ومهد السبيل لكل عامل توافرت فيه شروط معينة، فكل مناصب الدولة من إمارة المؤمنين إلى أصغر منصب فيها حق مشاع بين أفراد الأمة، لا يحول بينه وبينها نسب أو عصبية، وينطق بهذا قوله ﷺ: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»[٢]، وقوله ﷺ لبني هاشم: «لا يجيئني الناس بالأعمال، وتجيئوني بالأنساب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

وفي كثير من النصوص تقرير المساواة وجعلها من شعائر الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقوله ﷺ: «إخوانكم خدمكم»، وقوله

(١) في كتابه (السياسة الشرعية) ص٤٢.

(٢) سبق تخريجه.

عليه السلام: «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لأحمر على أسود، ولا لعربي على أعجمي». وفي كثير من الأحكام تحقيق هذه المساواة، ففي الحج كلهم بلباس واحد، عراة الرءوس، لا يلبسون مخيطًا، وفي الصلاة كلهم في صفوف متساوية، وفي التناصح للوضيع على الرفيع ما للرفيع على الوضيع، وفي الجنايات النفس بالنفس والعين بالعين والجروح قصاص، وهكذا في سائر الأحكام الإسلامية، الناس سواسية، وقد كانت هذه المساواة في صدر الإسلام شعار المسلمين في حربهم وسلمهم، وكان الذميون والمعاهدون يستمتعون في بلادهم بنعمة هذة المساواة عملًا بقول الرسولﷺ: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»، وقوله أيضًا: «من آذى ذميًّا فأنا خصمه يوم القيامة».(١)

ومن جهة أخرى: فإن نظرية العدالة الاجتماعية تعد من أهم النظريات السياسية في الفكر السياسي الإسلامي، وهذا لا يمنع من كون هذه القاعدة واحدة من أهم سمات النظام السياسي الإسلامي، وأيضًا من أهم أهدافه، فكل هذا يدل بوضوح على رسالة الإسلام العامة والخالدة، وعن النظرة الدينية والاجتماعية التي جاء بها محمد ﷺ منذ أربعة عشر قرنًا من الزمان، ولذلك لن نكرر النصوص والأقوال التي أوردناها عن العدالة والمساواة فيما مضى، ولكن نحاول أن نحرر القول بأن العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الإسلامي هي من أهم النظريات السياسية في الفكر الإسلامي(٢).

---

(١) رواه أبو داود، وانظر: كشف الخفاء للعجلوني ٢/ ٢٨٥، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ، بتحقيق أحمد القلاش.

(٢) وأشير في هذا الصدد إلى بعض المصادر التي يمكن الرجوع إليها في هذا العنصر: نظام الحكم في الإسلام للدكتور فاروق النبهان:ص٢٤٤وما بعدها، والسياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف: ص٤٢-٤٣ والنظام السياسي في الإسلام للخياط: ص٨٣.

وليكن معلومًا أن العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الإسلامي هي ذات مفهوم واسع يشمل جميع جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والخلقية، وقد تحدث عنها كثير من الباحثين حتى جعلها بعضهم هي نظرية الحكم العربي الإسلامي، والتي تقوم على أركان ومقومات أساسية:

**أولها: الحرية السياسية**: وتعتبر الحرية في نظرية الحكم العربي الإسلامي الركيزة الأولى لإحلال العدالة الاجتماعية والسياسية.

**ثانيها: المساواة**: والمساواة تعني عدم التمييز بين الأفراد على أساس اللون أو العنصر.

وليس هناك فرق بين الإنسان والإنسان في الحياة الاجتماعية والسياسية إلا بما يمتازون به عن غيرهم من كفاءة وخدمة للمجتمع.

**وثالثها: المسئولية**: وهي ركن أساسي من أركان نظرية الحكم العربي الإسلامي، ولا يمكن تفهم المسئولية السياسية في المفهوم العربي الإسلامي إلا بالنظر إليها كسلسلة متكاملة الحلقات.

**ورابعها: القيادة الجماعية**: وتتمثل في نظرية الحكم العربي الإسلامي بمبدأ الشورى، ومبدأ الشورى يعني أدبيًّا تبادل الرأي، أما معناه السياسي فهو التفكير الجماعي في معالجة وحل المشاكل السياسية(١).

ولا شك أن من أهم الأهداف التي يجب أن يهتم بها الحكم في نظر الإسلام تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس، وإذا كانت الحريات ضرورية لبناء المواطن الصالح؛ لأنها حق أساسي من حقوقه، فإن العدالة الاجتماعية مطلب رئيسي من المطالب التي يتطلع إليها المجتمع، ولا تقتصر العدالة الاجتماعية على تحقيق التوازن

(١) راجع في ذلك: نظام الحكم في الإسلام للنبهان: ٢٤٤-٢٤٧ ومصدرها.

المادي بين طبقات المجتمع، وإنما تشمل نواحي أخرى تحقق التكافؤ الصحيح بين جميع أفراد المجتمع في مجال الحقوق والواجبات.

## ويدخل ضمن العدالة الاجتماعية ما يأتي:

**أولًا:** إيجاد التوازن المادي بين طبقات المجتمع، حيث ينظر الإسلام إلى المجتمع الإسلامي على أنه وحدة متماسكة متعاونة، تقوم على أساس التعاون والمحبة والإخاء، وهذه العناصر لا يمكن أن تتوافر في مجتمع من المجتمعات ما لم يكن هناك قدر من التوازن المادي بين أفراد ذلك المجتمع.

ولو رجعنا إلى التشريع الإسلامي لوجدنا أنه كان يحرص كل الحرص على تحقيق هذا التوازن المادي في مجالين:

**أحدهما:** في مجال الأسرة: والأسرة كما هو معروف هي الخلية الأولى التي يتكون منها المجتمع الكبير، ويبتدئ الإصلاح من الخلية الأولى، حيث تبنى بناء صحيحًا متوازنًا في الفكر الإسلامي، ويعتبر نظام النفقات في التشريع الإسلامي من أهم النظم المالية التي تهدف إلى تحقيق التوازن المادي بين أفراد الأسرة الواحدة، وبمقتضى هذا النظام يجب على الموسر أن يقوم بمساعدة قريبه المعسر بسبب قرابته له، إذ لا يجوز أن يرتع أحد أفراد الأسرة بالمال الوفير في الوقت الذي يتضور أقرباؤه من الجوع والحاجة والفاقة.

ونحن في حقيقة الأمر لا نريد أن ندخل في التفصيلات الدقيقة التي تعرض لها الفقهاء من حيث توسيع أو تضييق دائرة الأقارب الذين تجب نفقتهم على الموسرين، ولكن حسبنا أن نقول: إن مهمة الدولة في هذا المجال تظهر من حيث إعطاء هذا الواجب صفة الالتزام فإذا امتنع الموسر عن الإنفاق على قريبه المعسر، فإن الدولة تلزمه وتجبره على ذلك، وتتخذ بحقه كل الوسائل التي تضمن تنفيذ هذا الواجب،

عملًا بقاعدة (الغنم بالغرم) مثلًا، فإذا لم يكن للفقير قريب موسر عندئذ تجب نفقته في بيت المال، فتعتبر الدولة مسئولة عن رعاية هؤلاء الفقراء والمحتاجين، وطبعًا كتب الفقه الإسلامي مليئة بالنصوص التي تدل صراحة على هذا الواجب الديني والأخلاقي والاجتماعي.

المجال الثاني: في مجال المجتمع: لا يكتفي الإسلام بتحقيق التوازن المادي بين أفراد الأسرة، وإنما ينتقل إلى الأسرة الكبيرة، وهي المجتمع، ويضع الإسلام النظم المالية التي تكفل تحقيق التوازن بين الطبقات المختلفة عن طريق فرض المشاركة الفعلية بين الفقراء والأغنياء، وتتمثل هذه المشاركة في إيجاب الإسلام الزكاة التي تعتبر الركن الثالث من أركان الإسلام، وهي عبادة دينية وواجب اجتماعي في آن واحد، وقد عرفها الفقهاء بأنها تكليف مالي يتعلق بالمال من غير نظر إلى شخصية المالك سواء كان صغيرًا أم كبيرًا، وتؤخذ من رءوس الأموال ومن الغلات بنسب محدودة أو بنسب معينة بينتها كتب الفقه الإسلامي سواء كانت عن المال النقدي أو عن الزروع والثمار أو عن الأنعام أي المواشي وما في حكمها، ولنا وقفة أخرى إن شاء الله تعالى أكثر تفصيلًا في الزكاة وأحكامها باعتبارها من أهم الموارد المالية في النظام السياسي الإسلامي.

# المبحث الرابع (القاعدة الرابعة)

## حرية الإنسان

الحرية لغة: من الحُر بالضم، وهو نقيض العبد، مأخوذة من ذلك؛ لأنه خلص من الرق، والحرة نقيض الأمة أو خلاف الأمة، ويقال: سحابة حرة أي كثيرة المطر (١).

أما الحرية في الاصطلاح: فهي باختصار: القدرة على التصرف بملء الإرادة والاختيار، والحق أن المنصف المطلع على مبادئ الحرية في النظم البشرية المختلفة يجد أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي أقام الحرية على أسس راسخة وقواعد ثابتة استمد أصولها من النصوص والأحكام العامة والشاملة والصالحة لكل زمان ومكان.

ونعني هنا الحرية بمفهومها الواسع الشامل: حرية الإنسان الشخصية والفكرية والاقتصادية؛ حيث نرى مظاهر هذه الحرية في نصوص القرآن والسنة ومقاصد الشريعة من حرية في التنقل وفي المأوى وفي الأمن، ومن حرية الفكر والتعبير والاعتقاد، ثم حرية العمل والكسب والتملك إلى غير ذلك من مظاهر الحرية التي عرفناها قديمًا وحديثًا بضوابطها الشرعية (٢).

---

(١) انظر مثلًا لسان العرب: ٤/ ١٨١، والمصباح المنير: ص٥٠، والمعجم الوسيط: ١/ ١٦٥.

(٢) ويمكنك أن تعتمد على المصادر التقليدية في هذا الجزء الخاص بنظام الحكم في الإسلام، أو لنقل النظام السياسي الإسلامي على العموم: سماته أهدافه قواعده، ومنها على سبيل المثال: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص٣٢ وما بعدها، ونظام الحكم في الإسلام للنبهان =

والحرية من أهم مقومات الشخصية الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، فبها يتميز الإنسان على سائر الحيوانات، بل لقد جاء الإسلام ليضمن الحريات بجميع أنواعها، ولكي يحميها من العبث والإكراه وتعدي الآخرين، ومن جهة أخرى فإن من الأسس التي تبني عليها النظم الدستورية كفالةَ حقوق الأفراد والمساواة في التمتع بها، ولا يخلو قانون أساسي لحكومة دستورية من تقرير الحرية والمساواة وتشريع الأحكام الكفيلة بتحقيقها وصونها، وجميع الحقوق على تعددها ترجع إلى أمرين عامين:

**الأول:** الحرية الشخصية.

**الثاني:** المساواة بين الأفراد في الحقوق المدنية والسياسية.

وتبقى الإشارة إلى أن فكرة الحرية في الإسلام لم تمر في نفس المراحل التي مرت بها في الفكر السياسي المعاصر، نظرًا لأن الفكر السياسي المعاصر لم يعترف بفكرة الحرية إلا بعد صراع عنيف وثورات دامية استمرت قرونًا متعددة، ودفعت الشعوب المختلفة ثمنًا غاليًا من دمائها وأرواحها لتنمي فكرة الحرية، حتى أصبحت الآن فكرة مسلَّمة في الدساتير المعاصرة، ومثل هذا الصراع لا نجده في الفكر الإسلامي؛ لأن فكرة الحرية في الإسلام مسلمِة من جهة، ومسلَمة من جهة أخرى، بوصفها في الحالتين حق طبيعي يجب على الدولة أن توفره للأفراد، وليس هناك في نظر الإسلام سلطة مطلقة للحكام في مواجهة الشعب كما كان عليه الحال في الفكر السياسي عند الأمم الأخرى.

---

ص ٢٢٨ وما بعدها، وفقه السياسة الشرعية للعنبري ص٥٧ وما بعدها، بالإضافة إلى بعض المصادر الأخرى، التى سوف نشير إليها في حينها.

**وتشمل الحريات التي أقرها الإسلام مجموعة من الحريات نحاول الإشارة إليها بإيجاز قدر المستطاع فيما يلي(١):**

أولًا - الحرية الشخصية:

حيث تعتبر الحرية الشخصية من أهم الحريات التي ينبغي أن يتمتع بها الفرد، ولا يمكن إقرار أي نوع من الحريات الأخرى ما لم تكن الحرية الشخصية مصونة ومعترفًا بها، وتشمل الحرية الشخصية عند علماء القانون الدستوري وعند علماء الاجتماع والفقه السياسي وغيرهم حقوقًا مختلفة، نذكر منها:

١) حرية التنقل، فيحق للفرد بمقتضاه أن يتنقل من مكان إلى آخر، وأن يخرج من البلاد وأن يعود إليها دون أن يكون هناك أي قيد على هذا التنقل إلا وفق ما تقتضيه مصلحة البلاد، وما يقرره القانون وأمن البلاد، ويملك القانون في هذه الحالة أن يضع بعض القيود على السفر إلى خارج البلاد إذا وجد أن مصلحة البلاد وسلامتها واقتصادها تقتضي وضع مثل هذه القيود، ولم يصل إلينا من العلماء المسلمين ما يفيد تقييد حرية التنقل، بل لقد اعتبر النفي والإبعاد عقوبة في نظر القرآن تطبق على الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادًا، يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:٣٣].

وروي عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يمنع بعض كبار

---

(١) وفي كتاب النظام السياسي في الإسلام: للدكتور عبد العزيز الخياط دراسة مفصلة لأنواع أخرى من الحريات في النظرية السياسية في الإسلام تحت عنوان (الحريات العامة): ص٤٣ وما بعدها.

الصحابة من الخروج من المدينة حتى يتيسر له الرجوع إليهم ومشاورتهم في شئون الدولة أو فيما يستجد من حوادث ونوازل بعد وفاة رسول الله ﷺ وصاحبه أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

ومثل هذا التصرف يدخل ضمن تقييد حرية التنقل للمصلحة العامة، وإذا أخذنا بمبدأ تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة جاز لنا أن نضع على حرية التنقل من القيود ما يحقق المصلحة ويدرأ الضرر والمفسدة عن الدولة والمجتمع، أما إذا كان الدافع لتقييد حرية التنقل مجرد رغبة انتقامية من حاكم للتضييق على فرد أو طائفة من الناس لخلاف شخصي مثلًا أو لصراع حزبي أو لتنافس على السلطة والحكم، فلا شك أن مثل هذا التقييد مخالف لأحكام الشريعة؛ لأن الخروج عن مبدأ الحرية وإباحة التقييد إنما يكون لضرورة والضرورة تقدر بقدرها.

٢) حق الأمن: وبمقتضى هذا الحق لا يجوز للدولة أو أي جهاز من أجهزتها أن تقبض على أحد الأشخاص أو تعتقله إلا بمقتضى أحكام القانون، فلا اتهام إلا بدليل، ولا عقوبة إلا بنص، ومن ثَمَّ لا يجوز في نظر الشريعة الإسلامية إلقاء القبض على أي فرد وحبسه ما لم يكن ذلك بسبب جريمة تستحق عقوبة الحبس، والعقوبات لا تثبت بمجرد الرأي والاجتهاد؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، والأصل في هذه الحالات البراءة ما لم تثبت الجريمة على المتهم، وفي هذه الحالة يجوز تطبيق الحكم الشرعي المناسب للجريمة، ولا يمكن تطبيق العقوبات إلا على الجرائم الثابتة بشكل قطعي وجازم.

٣) حرمة المسكن أو المأوى، ويطلق اسم المسكن على المكان الذي يسكن فيه الفرد بشكل دائم أو مؤقت، وللمساكن الخاصة حرمة لا يجوز اقتحامها أو تفتيشها إلا عند الضرورة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ [النور:٢٧] ولعلكم تعرفون شيئًا عن مدلول كلمة

حتى تستأنسوا، ولم يقل الحق سبحانه وتعالى حتى تستأذنوا فارجعوا إلى شيء من ذلك في أي من كتب التفسير.

٤) سرية المراسلات، يعتبر هذا الحق من توابع الحرية الشخصية، فلا يجوز للسلطة أن تراقب المراسلات أو المخابرات أو غيرها تحقيقًا للحرية الشخصية، ومن الطبيعي أنه يجوز للدولة أن تنظم هذه الحريات الشخصية بحيث لا يكون في توفيرها للأفراد ما يلحق الضرر بالمجتمع أو يهدد مصالحه، وتملك الدولة عندما تجد ضرورة أن تقيد هذه الحريات لمصلحة الأمة أو لمصلحة المجتمع بحيث لا يكون في إطلاقها ما يهدد المصلحة العامة، وبخاصة عندما يستفحل الفساد وتفسد الذمم وتضعف الضمائر، وفي هذه الحالة تملك السلطة الشرعية العادلة أن تتخذ من الإجراءات والقيود ما يدفع الأخطار ويوفر الأمن ويحقق المصلحة [1].

**ثانيًا - الحرية الفكرية:**

بعد أن انتهينا من الكلام عن الحرية الشخصية نتحول للكلام عن الحرية الفكرية، والتي تعتبر من أهم الحريات التي يحتاج إليها الإسلام في حياته، فإذا كانت الحرية الشخصية تمثل الجانب المادي، فإن الحرية الفكرية تمثل الجانب المعنوي، وهذه الحرية تمثل الدعامة الأساسية التي تبنى عليها الشخصية المتكاملة؛ لأن شخصية الإنسان تحتاج في الدرجة الأولى إلى توفير المناخ الصحي الذي يفتح أمامها طريق النمو الطبيعي لتتحرر تدريجيًّا من قيود التخلف والجهل، وذلك عن طريق إعطاء الفكر والعقل حرية الانطلاق والتعبير.

ومن الطبيعي أن هذه الحرية، وكل حرية، لا يمكن أن تكون مطلقة كل الإطلاق، وإلا أدت إلى الفوضى والضياع، وإنما هي محكومة بقيود محددة تعطي

---

(١) راجع نظام الحكم في الإسلام: ص٢٣٠ - ٢٣٣ ومصادرها.

للفكر حرية الانطلاق في الحدود التي تحقق فيها تلك الحرية أهدافها بحيث تكون الحرية وسيلة للانطلاق البنّاء لا وسيلة للعبث والفوضى والضياع.

وكما رأينا الحرية الشخصية تشمل أنواعًا من الحريات الفرعية، فإن الحرية الفكرية تشمل أنواعًا من الحريات المتفرعة عنها، وأهمها ما يلي:

١) حرية العقيدة: والمقصود بحرية العقيدة إعطاء الفرد الحرية الكاملة في عقيدته، بحيث لا يجبر ابتداء على اعتناق عقيدة مخالفة لما يريد، وإنما قلت: ابتداء لأنه إذا دخل في الإسلام بإرادته ثم عدل عنه إلى الكفر ثانية يكون مرتدًّا، وهذا المرتد له أحكامه الخاصة ولا يتسع لها المقام، ونحن لو تتبعنا التاريخ البشري لوجدنا أن الحرية الدينية كانت مضطهدة، ولم تتوافر للإنسان الحرية الكاملة في اعتناق ما يريد، وكثيرًا ما كان الأفراد يجبرون على اعتناق عقائد معينة، وما زلنا حتى اليوم نرى أن حرية العقيدة غير متوافرة في كثير من الدول المعاصرة، بما فيها تلك الدول التي تدعي الديمقراطية وحقوق الإنسان، إذ يجبر كثيرٌ من الأفراد على ترك دينهم أو لا يسمح لهم على أقل تقدير بإقامة شعائرهم الدينية، وربما يلاقون أشد أنواع العنف والاضطهاد بسبب تمسكهم بما يؤمنون به من عقائد أو حتى المظاهر أو الزي الذي يشير إلى ذلك.

ولو رجعنا إلى الإسلام لوجدنا أنه قد أعلن منذ نشأته الحرية الدينية، ولم يسمح بإجبار أحد على الدخول في الإسلام بالرغم من القوة التي كانت يتمتع بها المسلمون في ذلك الحين، والقرآن الكريم والسنة المطهرة مليئان بالنصوص التي تؤيد ما نقول، نذكر منها: قول الحق سبحانه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال أيضًا مخاطبًا رسوله الكريم ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩]،

بل دعا الإسلام إلى التأمل والتفكر ونبذ التقليد الأعمى حتى تكون العقيدة منبثقة عن قناعة وجدانية مستمدة من التأمل الواعي والتفكير الناضج، ولذلك جاء القرآن الكريم منددًا بعقيدة المشركين المنبثقة عن مجرد التقليد للآباء والأجداد كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[البقرة:١٧٠] وقد أقر الإسلام القتال للدفاع عن حرية العقيدة نظرًا لأن المشركين كانوا يمنعون المسلمين من الإعلان عن إسلامهم ويضطهدونهم بسببه، فقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج:٣٩-٤٠ ] وقد بين القرآن الكريم في كثير من الآيات أنه لا يجوز إجبار الناس على الإسلام، وأن مهمة الرسول والمسلمين تنحصر في دعوة الناس إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالإقناع المنبثق عن وعي وإدراك وتفكر، قال تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَوْاْ وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ البَلاغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقال أيضًا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقال أيضًا: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقد سمح الإسلام لأهل الذمة الذين يعيشون في الدولة الإسلامية أن يقوموا بشعائرهم الدينية، ولم يسمح الرسول ﷺ لقواده بالتعرض للأديرة ورجال الدين، وكان الخلفاء الراشدون يوصون قوادهم بعدم إكراه أهل الذمة على ترك دينهم أو منعهم من ممارسة شعائرهم الدينية

أو هدم أديرتهم وأماكن العبادة لديهم.

ويعترف المستشرق البريطاني السير أرنول الأستاذ في جامعة لندن في كتابه الدعوة إلى الإسلام بالتسامح الديني عند المسلمين ويؤكد أن القبائل المسيحية التي دخلت في الإسلام إنما فعلت ذلك عن إرادة واختيار، ثم يقول: إننا لو نظرنا إلى التسامح الذي امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي لظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق، ثم يسرد الأمثلة الكثيرة التي تؤيد كلامه، والتي تبين أيضًا أن جميع من دخل في الإسلام، إنما دخل بإرادته المطلقة، ونحن إذا رجعنا إلى تاريخ أهل الذمة الذين كانوا يعيشون في داخل الدولة الإسلامية لوجدنا أنهم كانوا يعاملون أجمل معاملة وأعدلها، وكثيرًا ما كان الخلفاء المسلمون يقربون إليهم بعض أهل الذمة من اليهود والنصارى، ويعاملونهم معاملة كريمة، بل ويسندون إلى بعضهم الوظائف الكبيرة في الدولة أحيانًا، حتى إن الخليفة هارون الرشيد أحد خلفاء بني العباس المشهورين وضع جميع المدارس تحت مراقبة يوحنا بن ماسويه.

وإذا كنا نجد في بعض الفترات التاريخية اضطهادًا لغير المسلمين، ومعاملة ليست كريمة لهم أحيانًا وتجاهل لحقوقهم فإن مثل هذا التصرف ليس الإسلام في شيء، ولا يمكن أن يقره الإسلام بشكل من الأشكال، لأنه ناتج عن الجهل بالإسلام وبتعاليمه السمحة، وأسباب ذلك في نظري تعود في الدرجة الأولى إلى أسباب سياسية لا دينية، وبخاصة بعد الحروب الصليبية التي أعلنت فيها أوربا المسيحية الحرب الدينية ضد المسلمين، وجهزت الجيوش الجرارة التي دفعت بها إلى بلاد المسلمين تحت راية الصليب، تحارب الإسلام والمسلمين وتنتهك الحرمات والمقدسات، ولا شك أن مثل هذا التصرف العدواني يؤدي بصورة أكيدة إلى تعصب مماثل من المسلمين.

وإذا كان أعداء المسلمين في الماضي والحاضر يتهمون المسلمين بالتعصب الديني، فإن التاريخ المدون والثابت يؤكد لنا بشكل قاطع أن غير المسلمين كانوا يعاملون في الدولة الإسلامية أكرم معاملة، وتصان لهم جميع حرياتهم الدينية والفكرية، في الوقت الذي كانت أوربا المسيحية في الأندلس تضطهد المسلمين أبشع اضطهاد، وتمثل بهم أسوأ تمثيل، وتُكرِههم على الكفر بالإسلام والدخول في المسيحية، وتعذب بكل أنواع التعذيب كل مَن تسول له نفسه أن يبقى على إسلامه حتى استحالت بلاد الأندلس في فترة وجيزة تحت سياط التعذيب بلادًا مسيحية، لم يبق فيها أحد من المسلمين، في الوقت الذي نجد فيه الكنائس القديمة في البلاد الإسلامية حتى وما يضاف إليها من كنائس حديثة، وهو ما يحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسات الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحو المسيحيين وأهل الذمة على العموم[1].

٢) حرية الرأي والتفكير: حيث جاء الإسلام فكفل حرية الرأي، حرية الفكر وشجع القرآن الكريم الناس على إعمال العقل الذي خلقه الله للإنسان ليستعمله على الوجه الصحيح، وليقود صاحبه إلى الحق والصواب بما ذلك إلى الإيمان بالله رب العالمين.

ونحن لو تتبعنا الآيات القرآنية لوجدنا ألفاظًا كثيرة تدل على التفكير مثل: (يعقلون، يتفكرون، يعلمون، يتدبرون، يفقهون)، بالإضافة إلى ألفاظ أخرى تدعو الإنسان إلى التفكر والتأمل ليكون الفكر والنظر والمعرفة هو طريق الإنسان للوصول إلى الإيمان بالله وما جاء من عند الله، وإلى التمسك بالشريعة التي جاءت

(١) انظر مثلًا نظام الحكم في الإسلام للنبهان: ص٢٣٥ -٢٣٧ ومصادرها، وفقه السياسة الشرعية للعنبري: ص٧٣ ومصادرها.

من عنده، يقول تعالى على سبيل المثال: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، ويقول: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وأيضًا: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٤]، ومن ذلك قوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]، ونحو هذا كثير في القرآن الكريم.

ومن هذا المنطلق سمح الإسلام بحرية الفكر في المسائل الشرعية الاجتهادية في حدود النصوص الثابتة، وبفضل هذه الحرية الكبيرة ازدهر الفقه الإسلامي في القرون الأولى ازدهارًا كبيرًا.

واعتبر الإسلام المخطئ والمصيب في الاجتهاد مستحقًّا للأجر والمثوبة، تشجيعًا للحرية الفكرية وتضييقًا لحدود التقليد الذي لم يكن شائعًا في القرون الأولى إلا في حدود ضيقة جدًّا، وكان القضاة في صدر الإسلام يجتهدون في المسائل المعروضة عليهم، ويحكمون بمقتضى اجتهادهم، ولم يُلزَم القضاة بتقليد أئمة المذاهب إلا في العصر العباسي، بل لم يقتصر الأمر في الفقه الإسلامي على حد المسائل أو النوازل الواقعة في أزمانهم وبيئاتهم، فافترضوا أو قدروا مسائل غير واقعية، وحاولوا الاجتهاد في معرفة حكمها فيما عرف فيما بعد بالفقه الافتراضي أو الفقه التقديري، لكن من أكبر الأخطار التي تعرض لها الفكر الإسلامي وبخاصة في المجال التشريعي بعد ذلك دعوى إغلاق باب الاجتهاد ومنع العلماء منه، وكان هذا التضييق في الحقيقة بداية لمرحلة الجمود التي عانى منها الفكر الإسلامي بعد القرن السادس الهجري، حيث اقتصر عمل الفقهاء والعلماء على ترديد أقوال الفقهاء الأقدمين وتخريجها وشرحها ووضع الحواشي أو التعليقات عليها دون أن يكلف الفقهاء أنفسهم مهمة الاجتهاد والنظر في المسائل المستحدثة.

وإذا كان الإسلام قد كفل حرية الفكر وبقيت هذه الحرية مصونة خلال القرنين الأولين من الهجرة، فإننا نجد أن هذا الفكر قد اضطهد في بعض فترات التاريخ الإسلامي وبخاصة عصر العباسيين، حيث اضطهد الإمام أحمد بن حنبل بسبب مخالفته المأمون في مسألة خلق القرآن، واضطهد الإمام مالك في عهد أبي جعفر المنصور بسبب فتواه بعدم صحة بيعة المكره، واضطهد الإمام أبو حنيفة لعدم توليه القضاء، كما اضطهد ابن رشد وابن حزم وغيرهما، ولكن هذا الاضطهاد الفكري لا يمثل رأي الإسلام ولا يصلح حجة على الإسلام، والدافع إليه أسباب فيما نرى قد تكون سياسية وقد تكون شخصية، لكنها في نهاية الأمر لا تمثل الفكر الإسلامي الصحيح من حرية الرأي والتفكير المكفولة في الإسلام بشرط عدم الخروج على المبادئ الأساسية فيه[١]. حتى لا ننسى أن نقول أو نكرر ما قاله غوستاف لوبون: (إن العرب هم من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين)[٢].

وفي هذا الشأن فإنني أعتقد أن فتح باب الاجتهاد وتشجيعه لمن هو قادر عليه واجب ديني يفرضه علينا إيماننا بهذه الشريعة التي أمرنا الحق سبحانه وتعالى بأن نبحث وأن ننقب وأن نجتهد وأن نتدبر وأن نسأل أهل الذكر إن كنا لا نعلم، يقول تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]، عندئذ يستطيع الفكر الإسلامي أن يواكب حركة التطور المستمرة، ويجد الفقهاء المجتهدون أو من توافرت فيهم أهلية الاجتهاد الأحكام الاجتهادية الملائمة للنوازل والأمور المستجدة أو المستحدثة في جميع الأمور أو في جميع المجالات، اقتصادية، سياسية، ثقافية، أخلاقية، اجتماعية، وهذه تتطور بسرعة كبيرة كما نعلم جميعًا، تبعًا لتطور

(١) انظر في ذلك السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص٣٨ وهامشها.

(٢) نقلًا عن نظام الحكم في الإسلام للنبهان: ص٢٣٨ هامش.

الحياة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية وفي غيرها، لأنه لا بد أن نثبت للعالم أجمع أن الشريعة الإسلامية بحق صالحة لكل زمان ومكان، ومن الطبيعي أنه لا يجوز أن يتصدى للاجتهاد إلا من توافرت فيه الشروط الشرعية المنصوص عليها، لئلا يعبث الجهلة بأحكام الشريعة، فيحرِّمون ويحللون بأهوائهم وعقولهم المجردة فتكون الطامة الكبرى.

إن الإسلام الذي كفل حرية التفكير والرأي لا يأذن أن تكون هذه الحرية سبيلًا لتشكيك المسلمين في عقيدتهم الحقة، أو إضعاف أخلاقهم الكريمة بنشر الفاحشة والرذيلة وبث الشكوك والشبهات والمتتبع للتاريخ الإسلامي يرى بوضوح أن الخلفاء المسلمين كانوا يواجهون بكل حزم كل من تسول له نفسه أن ينال من الإسلام، وليس هذا من قبيل التطوع، بل من الواجبات اللازمة أن يحفظ الحكام والمسئولون الإسلام، قرآنًا وسنة، عقيدة وشريعة، وأن يأخذوا أو يضربوا على أيدي الذين يشيعون الفساد العقدي والأخلاقي والاجتماعي، فالإسلام الذي كفل الحريات وضع لها ضوابط شرعية، ويرى بعض القوم أننا في عصر المركبات وزمن الحريات ومن التخلف كما يزعمون أو يتوهمون أن يبقى المسلمون منغلقين على ما كانوا عليه من عقائد وقيم وأخلاق، إذ لا مانع عندهم أن تنتشر كل وسائل الفساد الثقافي والسلوكي والاجتماعي؛ لأننا كما يدعون نعيش في عصر المدنيات، ولا حرج عندهم كذلك أن يدعوا الناس في المجتمع المسلم إلى كل ضلالة فكرية وعقدية وثقافية؛ لأننا في زعمهم نعيش على أعتاب قرن جديد بكل حداثته وإمكاناته المعاصرة في شتى المجالات، وفئة أخرى قد يصل بها الافتراء والبهتان إلى حد القول: إن الإسلام عندما يضع ضوابط على حرية الإنسان السلوكية والفكرية، إنما يكون بذلك هادمًا لكوامن الإبداع الموجودة عنده، ولكي تفجر تلك الكوامن والقوى لا بد كما يفترون من هدم تلك الضوابط وإعطاء الحرية للمسلم كما هو واقع

الحال في الغرب، ويظن هؤلاء السذج أصحاب الأهواء أننا في ديار المسلمين عندما نهدم تلك الضوابط التي أمرنا بها الإسلام، ونخرج على تلك الثوابت التي جاء بها سيدنا الأنام محمد ﷺ نستطيع وبلمح البصر أن نرسل مركبات فضائية تجوب أركان الفضاء، وأننا نحن العرب والمسلمين وبلمح البصر كذلك سنبني مصانع لإنتاج طائرات الأشباح القاذفة التي لا تتصيدها الأجهزة التقنية مهما بلغت في تطورها وتفوقها، وأننا نحن العرب والمسلمين وبلمح البصر أيضًا ستتحول بلادنا إلى ورش فنية وصناعية تنتج كل هذه الألوان من التقنيات العلمية في شتى المجالات الطبية والفلكية والهندسية وغيرها.

وقد غاب عن هؤلاء وهؤلاء أن سبب تخلفنا التقني والعلمي هو أننا لم نأخذ بالأسباب المادية التي تؤهلنا لأن نتقدم في هذه المجالات فضلًا على أن نتسلم الريادة من الآخرين، وغاب عنهم كذلك أن هناك أممًا وثنية تفوقت على كثير من المجتمعات الغربية في الجانب التقني والعلمي مع أنها لم تزل محافظة على عقائدها الوثنية وقيمها وأخلاقها وعاداتها المستمدة من تلك العقائد الوثنية، وما أمر اليابان مثلًا أو الهند عنا ببعيد، إننا بصفتنا مسلمين لو استجبنا إلى دعوات هؤلاء من أصحاب الأهواء لزاد ضياعنا ولفقدنا الهوية الإسلامية، التي جعلنا الله بها خير الأمم[(١)].

ونعود إلى شكل أو نمط آخر من الحريات الفكرية، إنها حرية التعبير، فإذا كان الإسلام قد كفل حرية التفكير فإنه قد شجع حرية التعبير، وأعطى الإنسان الحق في التعبير عن رأيه في حرية كاملة وتامة، وكثيرًا ما كان المسلمون ينتقدون الحكام ويوجهون إليهم اللوم، ويراقبونهم في تصرفاتهم وأعمالهم؛ لأنهم نواب ووكلاء عن

---

(١) راجع فقه السياسة الشرعية للعنبري: ص٧٦ - ٧٨ ومصادرها.

الأمة، فلا يجوز لهم أن يستأثروا لأنفسهم بحق من حقوق الأمة كما لا يجوز لهم أن يخرجوا عن الحدود المسموح لهم بها، ولو نظرنا في تاريخ صدر الإسلام لوجدنا أن المسلمين كانوا ينتقدون الخلفاء والأمراء، وكان هؤلاء يسمعون ويتقبلون ما يوجه إليهم من نقد، بل ويشجعون هذا النقد؛ لأنه يردهم إلى الصواب، ويبعدهم عن الخطأ والزلل، والصواب هو الضالة التي يبحث الجميع عنها.

ولعل قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع المرأة تعبر بصدق عن مدى توافر حرية التعبير في المجتمع الإسلامي الأول، وذلك عندما وقف عمر بن الخطاب خطيبًا في مسجد رسول الله ﷺ ونهى عن الغلو في المهور، وأراد تحديدها، فردت عليه امرأة من أقصى المسجد، وبينت له أن فعله هذا مخالف لنص القرآن، وتلت عليه الآية التي تقول: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء:٢٠]، عندها وقف عمر بن الخطاب، وهو خليفة المسلمين أو أمير المؤمنين ليقول لنفسه: كل الناس أعلم منك يا عمر أو كل الناس أفقه منك يا عمر حتى النساء، أصابت امرأة وأخطأ عمر، وقال عمر بن الخطاب في إحدى خطبه: أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجًا فليقومه، فقام رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوّم عمر بسيفه.

وإذا كانت حرية التعبير في المسائل السياسية قد ضاقت في العصر العباسي، وبخاصة في أيام الخليفة المنصور الذي كان يحاسب الناس حسابًا شديدًا عن آرائهم وأقوالهم، فإن الحرية العلمية قد بقيت مزدهرة لفترة طويلة ما عدا بعض حوادث فردية كانت تقع بين الفينة والأخرى، وخطبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه عندما تولى خلافة المسلمين تعبر أجمل تعبير وأوضحه عن مفهوم الحرية ومداها ودورها في نظر الإسلام، حين قال الصديق رضي الله عنه في أول خطبة بعد توليه الخلافة: أيها

الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، وفي رواية أخرى أنه قال: فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، والسلام.

كلام مفيد وعظيم، وكأنه سلاسل من الذهب، وقال رجل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: اتق الله يا أمير المؤمنين، فاعترضه آخر وقال له: تقول لأمير المؤمنين اتق الله؟ فقال عمر: دعه فليقلها فإنه لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نقبلها منكم أو إذا لم نسمعها.

ولا شك أن من أهم أهداف الحكم في الإسلام كفالة الحريات العامة وتوفيرها للناس سواء كانت تتعلق بالحريات المادية التي ترتبط بها حياة الناس، أو بالحريات المعنوية التي تشمل الحريات الفكرية وما يتعلق بها من فروع توفر للفكر الإنساني الانطلاق البناء في مجالات المعرفة المختلفة، وإذا كان الإسلام يوفر هذه الحريات تطبيقًا لمبادئه العامة وأحكامه الكلية، فإننا نجد خلال التاريخ الإسلامي ما يؤكد هذا المعنى ما عدا بعض الفترات التاريخية المتقطعة التي تغلبت فيها الخلافات السياسية على المفاهيم الدينية، إذ أباح بعض الحكام لأنفسهم أن يقيدوا كثيرًا من الحريات ليحافظوا بذلك على استمرار حكمهم وإرهاب عدوهم،كما حدث في العصر العباسي حيث اضطهد بعض الخلفاء العباسيين الفكر وقيدوه، مع أن الفكر قد انطلق في عصرهم، وكانت بواعث ذلك سياسية محضة، وأذكركم بما أشرت إليه من مواقف مع الإمام أبي حنيفة ومع الإمام مالك، ثم مع الإمام أحمد بن حنبل في

مسألة خلق القرآن المشهورة، لكن والحق يقال، وإنصافًا للتاريخ وللخلفاء العباسيين وغيرهم وإنصافًا للتاريخ الإسلامي على العموم في غير هذه الفترات كانت الحريات الشخصية والحريات الفكرية مصونة لم يتجرأ أحد على تقييدها أو تحديدها، ومن الطبيعي أن الحرية لا تعني الحرية المطلقة؛ لأنها تؤدي إلى الفوضى، وإنما هي الحرية البناءة التي تنمي الشخصية الإنسانية في حدود المصالح الاجتماعية والضوابط الشرعية.

**ثالثًا - الحرية الاقتصادية:**

أما المظهر الثالث من مظاهر الحريات في النظام السياسي الإسلامي بعد الحرية الشخصية والحرية الفكرية فهو الحرية الاقتصادية، وإذا كان الإسلام قد أباح الحرية الشخصية والحرية الفكرية، فإنه أباح أيضًا الحرية الاقتصادية المتمثلة في حرية العمل والكسب، وفي حرية التملك وفي حرية التصرف فيما يملك المرء في إطار من المشروعية، وإلا فكل منا سيسأل عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، الذي أريد تقريره أمامكم هو أن الحرية الاقتصادية تعد مكملة للحريات الأخرى التي أقرها الإسلام؛ لأن الإنسان كما يحتاج إلى حريته الشخصية وحريته الفكرية، فإنه يحتاج إلى الحرية الاقتصادية التي تمكنه من العمل والكسب والتملك لينطلق ذلك الإنسان بكل جهده وطاقته للعمل البناء المثمر الذي يعود نفعه عليه وعلى مجتمعه وأمته.

وسنكتفي هنا بالنموذجين الآتيين:

أولهما: حرية العمل والكسب: حيث دعا الإسلام الناس إلى العمل، وحثهم عليه، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك:١٥].

وقال النبي ﷺ: «ما من مسلم يزرع زرعًا أو يغرس غرسًا فيأكل منه طير أو

إنسان أو بهيمة إلا كتب له به صدقة»[١]، والنصوص كثيرة في القرآن والسنة، لكني سأكتفي بالإشارة إلى طرف يسير منها حيث جاء قوم إلى النبي ﷺ وفيهم رجل عابد زاهد، فقال النبي ﷺ: «من هذا؟»، قالوا: رجل انصرف للعبادة، فقال النبي ﷺ: «ومن يؤكله؟» قالوا: كلنا يؤكله، فقال عليه الصلاة والسلام: «كلكم خير منه».

وفي رواية مماثلة أن أخوين جاءا إلى النبي ﷺ يشكوان إليه أمر ثالثهما، ذلك الرجل أو ذلك الأخ، الذي انقطع للعبادة، فلا يفرغ من صلاة إلا ليدخل في أخرى، فقال النبي ﷺ لهما: «من يرعى إبله؟» قالا: نحن يا رسول الله، فقال: «ومن يسعى على عياله؟» قالا: نحن يا رسول الله، قال: «أنتما أعبد منه» أو كما قال ﷺ.

المهم أن الإسلام لم يجز التفاضل بين الناس بسبب العمل، كما لا يجوز لمسلم أن يحقر أخاه المسلم بسبب عمله، فقد قال النبي ﷺ: «ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده».[٢]

وإذا كان الإسلام قد دعا إلى العمل وشجع عليه، فإنه لم يجز لأحد التدخل في شئون الآخرين، وللإنسان مطلق الحرية في اختيار العمل المناسب له ولقدراته؛ لأن الناس متفاوتون في كفاءاتهم وإمكاناتهم أو طاقاتهم، وما قد يصلح لفرد ليس بالضرورة يصلح لآخر، ويجوز لأي فرد أن يختار لنفسه العمل الذي يعود نفعه عليه.

ويجوز للدولة أن تقيد حرية الأفراد في العمل أو الكسب إذا رأت المصلحة في ذلك، في هذه الحالة يجوز لها أن تقيد بعض حريات الأفراد دفعًا للضرر أو جلبًا للنفع، وذلك عندما يكون الدافع مجرد المصلحة، ومثال ذلك: أنه يجوز للدولة أن

(١) رواه البخاري في المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، رقم (٢٣٢٠)، ومسلم في المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، رقم (١٥٥٣).

(٢) رواه البخاري في البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، رقم (٢٠٧٢).

تنظم الزراعة والتجارة والصناعة والصيد مثلًا، بحيث تشجع زراعة المزروعات التي تحقق الربح الوفير أو المزروعات التي تحتاج إليها الأمة، كما يجوز لها منع زراعة الأصناف المضرة كزراعة الحشيش أو القات، أو منع الاصطياد بوسائل ضارة بالبيئة أو بالناس أو بالحيوانات، أيضًا يجوز للدولة أن تنظم الصناعة بحيث تشجع صناعة بعض المنتجات التي تحتاج إليها الدولة، أو التي تجد لها أسواقًا خارجية واسعة، وتُحد في الوقت ذاته من صناعة السلع الكمالية أو السلع التي لا تعود بالفائدة المرجوة على الأمة في اقتصادها أو في أخلاقها وعاداتها.

وهكذا نجد أن الدولة يجوز لها أن تحد من حريات الأفراد في مجال العمل والكسب، إذا كان ذلك يحقق المصلحة العامة، فالمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، ولذلك كلام طويل في كتب السياسة الشرعية والفقه الإسلامي.

هذا، ولا يقتصر واجب الدولة على تشجيع العمل والكسب، وإنما يجب عليها أن توفر العمل المناسب للأفراد، وتسهل لهم أسبابه، عن طريق تشجيع الإنتاج، وإيجاد المؤسسات الإنتاجية التي تستطيع أن تمتص عددًا من العاطلين عن العمل؛ لأن البطالة من أكبر الأخطار أو الآفات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية التي يتعرض لها المجتمع.

أما النموذج الثاني والأخير في موضوع الحريات الاقتصادية وفي موضوع الحرية على الإطلاق، وبه نختم قواعد النظام السياسي الإسلامي، فهو حرية التملك(١)، والذي أود قوله لكم الآن هو أن موضوع الملكية يعد من أهم الموضوعات التي

(١) راجع إن شئت: الدراسة الموسعة التي كتبتها عن الملكية وأهم الواجبات الشرعية الواردة عليها من خلال أهمية تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي وملامحه في رسالتي للدكتوراه تنمية الموارد المالية في الشريعة الإسلامية ص٦٣٩ وما بعدها، وفي دراسة أخرى لي أيضا بعنوان: دراسات في المعاملات الإسلامية: ص٢٦٧ وما بعدها.

اشتد حولها الصراع في العصر الحديث بين أنصار المذهب الفردي وأنصار المذهب الجماعي، في جميع المجالات القانونية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبينما نجد المذهب الفردي يطلق العنان للملكية الفردية، ويسمح لمالكها أن يتصرف فيها تصرفًا مطلقًا أحيانًا عن الحدود والقيود اعتمادًا على السلطة المطلقة التي يخولها القانون لصاحب الملك، نجد في الطرف الآخر المذهب الجماعي الذي يلغي الملكية الفردية إلغاءً مطلقًا، ويعتبر القائم عليها مجرد موظف لدى الدولة، يتصرف فيها تصرف الوكيل عن موكله، وقد أقر الإسلام الملكية الفردية، وأعطى الفرد الحق في التملك تلبية لغرائز الإنسان الطبيعية، وحثًّا للأفراد على استثمار الأموال الموجودة في حوزتهم لئلا تكون الأموال في المجتمع شائعة فتضيع المسئولية، وتُهدر الأموال، ولا يطمئن أحد على مصير أمواله من بعده، ولذلك نلاحظ أن الملكية الفردية في الإسلام تختلف في مفهومها عن الملكية في المذاهب الفردية والجماعية، فهي ليست ملكية مطلقة كما يذهب إلى ذلك أنصار المذهب الفردي، بدليل الآيات والأحاديث الكثيرة الواردة في تقييد الملكية، وفي أن المال مال الله، ونحن مستخلفون عليه، وهي أيضًا ليست ملكية جماعية مطلقة؛ لأن الإسلام أقرها ووضع النظم والقوانين التي تحميها من العابثين والغاصبين باعتبار الحق الشخصي فيها، ولقد ربط التشريع الإسلامي إقراره للملكية الفردية بالمصالح الجماعية، ورتب عليها حقوقًا مالية توجّه للفقراء والمحتاجين وغيرهم ممن ورد ذكرهم في مصارف الزكاة في سورة التوبة وغير ذلك، بل لقد وضع على هذه الملكية قيودًا تُحد من أخطارها، وتقلل من أضرارها.

وأهم الحقوق المالية التي فرضها الإسلام على الملكية كما تعرفون جميعًا -الزكاة، بالإضافة إلى واجبات التكافل الاجتماعي الأخرى، وذلك لإيجاد قدر من التوازن المادي بين طبقات المجتمع.

أما القيود المفروضة على الملكية فهي قيود ضرورية تحد من أخطار الملكية، وتوجهها الوجهة الصحيحة، وقد جاءت النصوص من القرآن والسنة تمنع الضرر وتنهى عنه كقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وبناء على هذا لا يجوز للملكية الفردية أن تنمو نموًّا يلحق الضرر بالمصالح الجماعية، فإذا كانت الملكية تنمو عن طريق الإضرار بالأفراد أو المجتمع أو بالدولة كحالات الاحتكار مثلًا والغش والاستغلال وجميع صور أكل أموال الناس بالباطل أو حتى عن مخالفة المبادئ الأخلاقية التي أوجب الإسلام رعايتها، فعندئذ يملك ولي الأمر العادل أن يقيد هذه الملكية بالقيود التي تحد من أخطارها، ويتخذ لذلك كل الوسائل التي تؤدي لتحقيق المصالح العامة، وترفع الأضرار عن المجتمع، فضلًا عن التكليفات الشرعية الأخرى الواردة على الملكية في الإسلام، مثل وجوب استثمار المال إذا كان من مصادر الإنتاج وتوجيه هذا الاستثمار إلى ما تمليه ضرورات المجتمع واتباع أفضل السبل لاستثمار هذا المال، وغير ذلك كثير(١).

* * *

(١) راجع كتاب نظام الحكم في الإسلام: ص٢٤١ - ٢٤٤ ومصادرها بالإضافة إلى ما أشرت إليه من دراساتي حول الملكية في النظام الاقتصادي الإسلامي ملامحها وضرورة تطبيقها.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# الباب الثالث

## أركان الدولة في الإسلام

**ويحتوي على ثلاثة فصول:**

**الفصل الأول (الركن الأول): الحكم بما أنزل الله.**

**الفصل الثاني (الركن الثاني): أولو الأمـــر في النظام السياسي الإسلامي.**

**الفصل الثالث: السلطات السياسية في الإسلام.**

# تمهيد وتقسيم

لا تختلف أركان الدولة في الإسلام عن أي نظام دستوري عرفه التاريخ البشري في أي مكان من العالم قديمًا أو حديثًا، وذلك لأن مفهوم الدولة باختصار هو: «عبارة عن جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة أو مستقرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة»، وجميع تعريفات الدولة في الفقه الدستوري لا تخرج عن هذا الإطار(١).

هذه التعريفات للدولة في الفقه الدستوري يفهم منها مجتمعة أن أركان الدولة عبارة عن شعب وإقليم وسلطة سياسية، بما في ذلك من سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية، المهم أنها سلطة حاكمة بمسمياتها ومهامها المختلفة، لكن الذي أود التنبيه إليه أن بعض الدارسين في الفكر الإسلامي بالتحديد يمضي على أن الدولة ينبغي أن يتوافر لها هذه الأركان الثلاثة الرئيسية:

أ – الشعب. ب – الإقليم أو الأرض أو الوطن. ج – السلطة أو الحكومة. سواء كان ذلك في الإسلام أو في غيره.

وبعضهم يضم إلى هذه الأركان الثلاثة ركنًا آخر، بل يجعله في المقدمة باعتبار أنه مميز لنظام الحكم في الإسلام عن غيره من أنظمة القانون الدستوري أو السياسي الوضعي، ذلك هو (الحكم بما أنزل الله تعالى)، بل يجعله بديلًا عن مصطلح السيادة في أركان الدولة الأربعة في الفقه الدستوري؛ لأن من يكتب في الفقه الدستوري

---

(١) انظر بعض هذه التعريفات في (نظام الحكم في الإسلام) للنبهان: ص٢١- ٢٤ ومصادرها. والنظام السياسي في الإسلام للخياط: ص١٢٧-١٣٤، ١٤١ ومصادرها.

السياسي عن الدولة وأركانها يحصرها في أربعة: السيادة، الحكومة، الشعب، الإقليم.

ونظرًا لأهمية هذا الركن الأول في فلسفة النظام السياسي الإسلامي فضلًا عن أنه مطلب جوهري في مفردات مقرر السياسة الشرعية وفي كثير من مجالاتها، فإني سأبدأ الكلام عن أركان الدولة في الإسلام به، وعلى هذا فلنتفق على أن أركان الدولة في الإسلام أربعة: الحكم بما أنزل الله، وولي الأمر، والشعب، والإقليم أو الأرض أو الدار. وفي هذا الباب سوف أركز على الركنين الأول والثاني لأهميتهما.

أما الثالث فله مجال آخر لأنني سأقف عند الكلام عن الشعب على أهل الذمة ومن على شاكلتهم لنبين سماحة الإسلام في معاملاته لغير المسلمين ممن يعيشون على أرض إسلامية، وكيف أن الإسلام يؤمنهم على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، متى التزموا أساسيات وقواعد النظام الإسلامي في الجملة، وذلك عند الحديث عن «العلاقات الدولية في الإسلام».

وكذلك الكلام عن الركن الرابع وهو الإقليم أو الأرض أو الوطن، حيث قسمه العلماء إلى دار إسلام، ودار عهد، ودار حرب، وما إلى ذلك من تقسيمات، وكل هذا أيضًا يناسبه الكلام عن «العلاقات الدولية في الإسلام».

وعلى ذلك فإننا سنقف في هذا الباب عند عنصرين كبيرين عظيمين في النظام السياسي الإسلامي:

أحدهما (وهو الركن الأول): الحكم بما أنزل الله، وماذا لو حكم ولي الأمر بغير ما أنزل الله، وما القواعد التي تحكم هذه المسألة، وماذا قرر العلماء بشأنها، تلك وقفات أرى أنها مهمة للغاية، وأنها خطيرة في الوقت ذاته في باب السياسة الشرعية.

ثم الركن الثاني من أركان الدولة، كما قررناه، وهو أولو الأمر ومعاونوهم في السلطة الحاكمة، تشريعية كانت أو تنفيذية أو قضائية، حيث نعرض لنشأة نظام الخلافة وألقابها الرئيسية، وشروط الحاكم أو الإمام أو ولي الأمر، ثم حقوقه

وواجباته، وهكذا...

ونعرض بعد ذلك للسلطات الثلاث المعاونة للحاكم، والمراقبة له في بعض مسئوليات أو مهام واختصاصات بعضها، هذه السلطات الثلاث هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، لنعرف مصدر تلك السلطات ودورها في نظام الحكم الإسلامي.

وهكذا فإني فصلت القول قي هذا الباب من خلال الفصول الثلاثة السابقة، وبيانها فيما يلي:

# الفصل الأول

## (الركن الأول) الحكم بما أنزل الله

**ويتكون من أربعة مباحث على النحو الآتي:**

**المبحث الأول:** وجوب الحكم بما أنزل الله.

**المبحث الثاني:** الطريق إلى الحكم بما أنزل الله.

**المبحث الثالث:** الحكم بغير بما أنزل الله.

**المبحث الرابع:** بيان هيئة كبار العلماء بالسعودية حول خطورة التسرع في التكفير، والقيام بالتفجيرات، وسفك دماء الأبرياء.

# تمهيد

هذا هو الركن الأول من أركان الدولة في النظام السياسي الإسلامي، على التقسيم الذي آثرته، كما فضلت أن أبدأ به لأنه مفتاح كل خير وصلاح، وطريق كل هداية وفلاح؛ ذلك هو الحكم بما أنزل الله: وجوبه، والطريق إليه، وماذا لو كان الحكم بغير ما أنزل الله (بقوانين وضعية مثلًا)، كما هو الحال في كثير من البلاد الإسلامية.

وأذكر في البداية كُتَّاب أن السياسة أو الفقه الدستوري يتكلمون كثيرًا عن السيادة؛ ويعنون بها: صاحب السلطة العليا في المجتمع والدولة، وهي القضية الأولى في أي نظام سياسي، والتي قد يعبر عنها بسيادة الدولة، أو بسيادة الأمة في النظام الديمقراطي وبسيادة الحاكم في النظام الدكتاتوري أو الاستبدادي[١].

ويعبر عن ذلك في النظام السياسي الإسلامي بالحكم بما أنزل الله أو الحاكمية لله، كما يسميها البعض، وتفصيل القول في ذلك الركن سيكون في أربعة مباحث – كما حددناها في الصفحة السابقة – وبيانها فيما يلي:

---

(١) انظر مثلًا: نظام الحكم في الإسلام: ص٢٤ – ٢٨ ومصادرها.

# المبحث الأول

## وجوب الحكم بما أنزل الله

إن النصوص الإسلامية في وجوب الحكم بما أنزل الله وفي التحاكم إليه من الكثرة بحيث لا نستطيع حصرها، فضلًا عن أن شهرتها تغني عن إيراد طرف منها، ومع ذلك فلا بأس من أن نقف عند بعض تلك النصوص كما في قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء:٥٨]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فإذا تنازع من جاء بعد رسول الله ﷺ في أمر ردوه إلى قضاء الله ثم إلى قضاء رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه قضاء نصًا فيهما ولا في واحد منهما ردوه قياسًا على أحدهما كما قال الإمام الشافعي(١).

قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، ويذكر الحافظ ابن كثير: أي فاحكم يا محمد بين الناس بما أنزل الله إليك في هذا الكتاب العظيم وبما قرره لك من حكم مَن كان قبلك من الأنبياء، ولم ينسخه شرع، وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] أي ومن لم يحكم بما في الكتاب العزيز والسنة المطهرة لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، ولقوله ﷺ: «ألا

---

(١) في أحكام القرآن: ١/ ٢٩.

إني أوتيت القرآن ومثله معه»(١)، فأولئك هم الخارجون عن الطاعة كما قال صديق خان(٢)، وقد أقسم الله سبحانه وتعالى بنفسه الكريمة أنا لا نؤمن أو أنا لا نكون مؤمنين حتى نحكِّم الرسول ﷺ فيما شجر بيننا، وننقاد لحكمه ونسلم تسليمًا، فلا ينفعنا تحكيم غيره، ولا ينجينا من عذاب الله، ولا يقبل منا هذا الجواب إذا سمعنا نداءه سبحانه يوم القيامة، يقول: ماذا أجبتم المرسلين، فإنه لا بد أن يسألنا عن ذلك ويطالبنا بالجواب، قال تعالى: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف:٦]، فلا يكفي ذلك في حصول الإيمان حتى يزول الحرج نفوسهم بما حكم به في ذلك أيضًا حتى يحصل منهم الرضا والتسليم، فقال تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] فأكد ذلك بضروب من التأكيد:

أحدها: تصدير الجملة والمقسَم عليه بحرف النفي المتضمن لتأكيد نفي المقسم عليه، وهو في ذلك كتصدير الجملة المثبتة بإن.

الثاني: القسم بنفسه سبحانه وتعالى.

الثالث: أنه أتى بالمقسَم عليه بصيغة الفعل الدال على الحدوث، أي لا يقع منهم إيمان ما حتى يحكموك.

الرابع: أنه أتى في الغاية بحتى دون إلا، المشعرة بأنه لا يوجد الإيمان إلا بعد حصول التحكيم؛ لأن ما بعد حتى يدخل فيما قبلها.

الخامس: أنه أتى المحكَّم فيه بصيغة الموصول الدالة على العموم، وهو قوله: فيما

(١) حديث صحيح رواه أحمد ٤/ ١٣٠، وأبو داود في السنة، باب في لزوم السنة، رقم (٤٦٠٤)، وابن ماجة في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، رقم (١٢)، والدارقطني وغيرهم.

(٢) في إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة: ص٨٧.

شجر بينهم، أي في جميع ما تنازعوا فيه من الدقيقة والجليلة والحقيرة أو اليسيرة والعظيمة.

السادس: أنه ضم إلى ذلك انتفاء الحرج، وهو الضيق من حكمه.

السابع: أنه أتى به نكرة في سياق النفي، أي لا يجدون نوعًا من أنواع الحرج ألبتة.

الثامن: أنه أتى بذكر ما قضى به بصيغة العموم، فإنها إما مصدرية، أي من قضائك، وإما موصولة، أي من الذي قضيته، وهذا يتناول كل فرد من أفراد قضائه؛ لأن هذه من صيغ العموم في علم أصول الفقه، أو أصول التشريع الإسلامي.

التاسع: أنه لم يكتف منهم بذلك حتى يضيفوا إليه التسليم، وهو قدر زائد على التحكيم وانتفاء الحرج، فما كل من حكم انتفى عنه الحرج، ولا كل من انتفى عنه الحرج، يكون مسلمًا منقادًا، فإن التسليم يتضمن الرضا بحكمه، والانقياد له.

العاشر: أنه أكد فعل التسليم بالمصدر المؤكد(١).

والخلاصة فيما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه الآية: ومعلوم باتفاق المسلمين أنه يجب تحكيم الرسول في كل ما شجر بين الناس في أمر دينهم ودنياهم في أصول دينهم وفروعه، وعليهم كلهم إذا حكم بشيء ألا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما حكم، ويسلموا تسليمًا(٢).

ويقول الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله: (إن تحكيم شرع الله جل وعلا والتحاكم إليه مما أوجبه الله ورسوله، إنه مقتضى العبودية لله والشهادة بالرسالة

---

(١) انظر في ذلك الصواعق المرسلة لابن القيم: ٤/ ١٥٢٠-١٥٢١، طبعة دار العاصمة بالرياض، وفقه السياسة الشرعية: ص٨٢-٨٣ ومصادرهما.

(٢) مجموع الفتاوى: ٧/ ٣٧، وانظر في تفسير الآية وسبب نزولها: تفسير الماوردي: ١/ ٤٠٣-٤٠٤.

لنبيهﷺ، وإن الإعراض عن ذلك أو شيء منه موجب لعذاب الله وعقابه، وهذا الأمر سواء بالنسبة لما تعامل به الدولة رعيتها، أو ما ينبغي أن تدين به جماعة المسلمين في كل مكان وزمان، وفي حالة الاختلاف والتنازع الخاص والعام، والنصوص الإسلامية في وجوب الحكم بما أنزل الله والتحاكم إليه من الكثرة بمكان، تغني شهرتها عن إيراد طرف منها بيد أن الجهل بأوائل الإسلام أكثر وأشهر، ومن ثم فلا بد أن نقف عند بعض تلك النصوص)[١].

**والمطلوب شرعًا لتحقيق هذا الركن الركين ما يلي:**

١ـ التزام الدولة عقيدة أهل السنة والجماعة، المتلقاة من الكتاب والسنة وما عليه سلف الأمة، المتميزة بالتوحيد الخالص بجميع أنواعه من توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، ونبذ الشرك بكافة أشكاله وصوره.

٢ـ التزام الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، تلك التي لا ينكرها إلا جاحد أو كافر مرتد بإجماع الأمة في حكم من ينكر معلومًا من الدين بالضرورة.

٣ـ تحليل ما أحله الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله، وإيجاب العقاب المقرر لما حرمه الله ورسوله.

٤ـ تطبيق النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية الإسلامية، إذ لا يجوز أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض، كما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

٥ـ عدم مخالفة الدولة لنصوص الكتاب والسنة القطعية وإجماع الأمة، وكذلك قواعد الشريعة وأصولها العامة[٢].

(١) نقلًا عن: كتاب فقه السياسة الشرعية لخالد العنبري: ص٨٠.

(٢) وراجع: المصدر السابق: ص٨٤

# المبحث الثاني

## الطريق إلى الحكم بما أنزل الله(١)

إذا كان الشرع الشريف قد فرض أو أوجب على المسلمين الحكم بما أنزل الله، فإنه كذلك قد أوضح الطريق السوية الموصلة إلى تحقيقه وتطبيقه غاية الإيضاح، وبينها أكمل بيان وألزمهم بها، ولم يترك ذلك إلى العقول البشرية القاصرة أو النوازع العاطفية الجامحة، وذلك من أجل ألا تكون فتن ودماء، ونكبات وخطوب أو دواهٍ ومصائب، فمن المحال أن يكون النبي ﷺ قد علم أمته آداب الخلاء أو قضاء الحاجة، وآداب الوطء أو الجماع، وآداب الطعام والشراب، ويدع أو يتجاهل تعليمهم السبيل إلى التمكين لدينه وتحكيم شرعه، مع شدة حاجتهم إلى تعلم ذلك، كيف وقد أخبرهم بما سيحصل لهم من هنات أو وهن وفتنة وغربة وكربة، فقال ﷺ: «لتنقضَن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضًا الحكم، وآخرهن الصلاة»(٢)، وحذر رسول الله ﷺ أمته مغبة الحكم بغير ما أنزل الله فيلبسهم شيعًا ويذيق بعضهم بأس بعض، حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا، ويسبي بعضهم بعضًا(٣)، فقال ﷺ: «ومنا لم تحكم أئمتهم

---

(١) ونعني بذلك بعض البلاد التي لا تطبق الشريعة الإسلامية تمامًا أو في كثير من أحكامها حتى القطعية الثبوت والدلالة كأحكام الميراث والطلاق وما في حكمها.

(٢) حديث حسن أخرجه الإمام أحمد ٤/ ٢٣٢، ٥/ ٢٥١، والطبراني في الكبير ٨/ ٩٨، وابن حبان ١٥/ ١١١، وغيرهم.

(٣) انظر: صحيح مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، =

بكتاب الله إلا ألقى الله بأسهم بينهم»(١).

لقد بين النبي ﷺ لأمته كل شيء، ووقع كثير مما أخبر به ﷺ من أحوال بئيسة وفتن جسيمة؛ لأنه ﷺ ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، فوجب على الأمة أن تستلهم ما جاء به الطريق إلى تحكيم الشريعة الغراء، والملة السمحاء في الحدود والاقتصاد، وفي فعل الواجبات واجتناب المحرمات، وإلا فقد حذرنا المولى عز وجل من عاقبة من يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض كما ورد في قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ القِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ العَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥](٢).

---

رقم (٢٨٨٩).

(١) حديث صحيح رواه ابن ماجة في الفتن، باب العقوبات، رقم (٤٠١٩)، والحاكم ٤/ ٥٨٣، والبيهقي، وصححه الألباني.

(٢) وراجع: فقه السياسة الشرعية: ٩٩، ١٠٠ ومصادرهما.

# المبحث الثالث

## الحكم بغير ما أنزل الله

يقول الشيخ الدكتور صالح بن غانم السدلان[(١)]: «إن مسألة الحكم بغير ما أنزل الله من مهمات المسائل العلمية الواقعية، كُتب فيها ركام من الكتيبات والرسائل، أغلبها الأعم انتصار لتصورات سابقة أو استجابة لحماسة طاغية، وإن مسألة خطيرة كهذه دعت الحاجة الملحة للكتابة فيها يجب أن تُبحث بإخلاص وتجرد وموضوعية على منهاج سلف الأمة في فهم نصوص القرآن والسنة».

والغلط في إدراك هذه المسألة من الخطورة بمكان، فقد أوقع شباب الأمة قديمًا وحديثًا في فتن مدلهمة، وشرور مستطيرة، وصراعات لا تنتهي، ويروي لنا التاريخ أن رجلًا من الخوارج دخل على الخليفة المأمون، فقال له المأمون: ما حملك على خلافنا؟ فقال: آية في كتاب الله، قال: وما هي؟ قال: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، قال له المأمون: ألك علم بأنها منزلة؟ قال: نعم، قال: وما دليلك؟ قال: إجماع الأمة، قال: فكما رضيت بإجماعهم في التنزيل فارض بإجماعهم في التأويل، قال: صدقت، السلام عليك يا أمير المؤمنين.

والأمر الذي لا اختلاف فيه بين المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين أن من حكم بغير ما أنزل الله من القوانين الوضعية والأحكام الجاهلية، منكرًا وجوب الحكم بالشريعة الربانية، أو قلل من شأنها أو رأى أنها لا تناسب الأعصار المتأخرة، أو أن

---

(١) في مقدمة كتاب (الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة): للدكتور خالد العنبري، مكتبة الفرقان، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

الحكم بها وبغيرها سواء خرج من الملة، وسبق إلى ظن بعض المعاصرين أن علماء أهل السنة مختلفون في كفر من حكم بغير ما أنزل الله من غير جحود، والحق أن أهل السنة لم يختلفوا في هذه الجزئية، فإنهم إذ حكموا على كفر من بم يحكم بما أنزل الله جحودًا واستحلالًا، فقد أجمعوا كذلك على عدم كفر من حكم بغير ما أنزل الله من غير جحود، **وقد ثبت ذلك بطرق ثلاث لا طريق واحدة(١)**:

**الطريق الأولى: أن السلف وعلماء الأمة مجمعون على أن المسلم لا يكفر بكبيرة ما لم يستحلها أو يجحد تحريمها.**

**الطريق الثانية**: حول تفسير هذه الآية، وكيف أن هناك كفرًا دون كفر.

**أما الطريق الثالثة**: فهي اتفاق أهل السنة على أن البدعة قسمان بدعة مكفرة، تخرج صاحبها من الإسلام، كمن ينكر أمرًا متواترًا معلومًا من الدين بالضرورة، أو عكسه، ثم بدعة غير مكفرة مثل العمل بالقوانين الوضعية، ونحو هذا. وقد ثبت أيضًا أن القول بكفر جميع من حكم بغير ما أنزل الله من غير تفصيل بجحود أو بغير جحود هو قول الخوارج، على أن أنواع الكفر كثيرة كما ذكرها أهل العلم، منها كفر التكذيب والجحود والعناد والإعراض والنفاق والشك(٢).

وبعض أنواع الكفر المذكورة مخرج من الملة، وبعضها غير مخرج من الملة، وإذا كان الكفر يكون بالاعتقاد والقول والعمل، وإذا كان التكفير حقًا شرعيًا وحقًا محضًا لله سبحانه وتعالى، فإن المسلم لا يكفر بقول أو فعل أو اعتقاد إلا بعد أن تقام عليه الحجة، وتزال عنه الشبه، وعلى هذا فليس كل مخطئ ولا مبتدع ولا جاهل ولا

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير لخالد العنبري: ص١٢٣ وما بعدها ومصادرها. وراجع أيضًا فقه السياسة الشرعية: ٨٥-٨٦.

(٢) كما ورد في مقدمة الدكتور صالح السدلان لكتاب الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة: لخالد العنبري: ص٦، ٧.

ضال يكون كافرًا ولا فاسقًا ولا عاصيًا، وهذه مسألة دقيقة يختلف البحث فيها باختلاف حال الأشخاص.

**ومهما يكن من أمر فقد انطلق العلماء في مناقشة هذه المسألة من قاعدتين شرعيتين مؤسستين على الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة:**

**القاعدة الأولى:** لا تكفير إلا الجاحد، وبعبارة أكثر تفصيلًا، تلزمنا هذه القاعدة ألا نكفر الحاكم أو غيره إلا إذا جحد وجوب الحكم بالشريعة الإسلامية، فإذا جحد وجوب الحكم بها أو ذهب إلى أن الحكم بها وبغيرها سواء أو أن الحكم بها لا يناسب العصور المتأخرة كان ضعيف الإيمان وربما خرج من الملة بالكلية إذا تمسك بذلك ودعا إليه أو دافع عنه، وقد جرى أهل العلم من السلف والخلف على هذه القاعدة، فلم يكفروا إلا من وصفنا، وهذه شذرات من أقوالهم:

- روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهم أجمعين في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] الذي هو الأصل في هذه المسألة، قال: من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق[١].

- وقال القرطبي: أي معتقدًا ذلك ومستحلًا له، فأما من فعل ذلك وهو معتقد أنه راكب محرمًا فهو من فساق المسلمين، وأمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له[٢].

وقال أبو السعود: أي من لم يحكم بذلك مستهينًا منكرًا فأولئك هم الكافرون

(١) تفسير الطبري: ١٠/ ٣٥٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٦/ ١٩٠.

لاستهانتهم به(١).

**القاعدة الثانية:** أنه لا بد من التفريق بين الكفر الاعتقادي والكفر العملي؛ أقول: تقضي هذه القاعدة الشرعية الثابتة المؤسسة على الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة أن نتثبت غاية التثبت هل الحكم بغير ما أنزل الله من غير جحود واستحلال من الكفر الاعتقادي المخرج من الملة بالكلية، أم من الكفر العملي غير المخرج من الدائرة الإسلامية؟

فهذا جواب شيوخ الإسلام وجهابذة العلم والإيمان، ومنهم الذين سبق ذكرهم في القاعدة الماضية، لا اختلاف بينهم أنه كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق، وكبيرة من أعظم الكبائر، لا يستوي عندهم ألبتة من يحكم بغير ما أنزل الله منكرًا له أو مكذبًا ومستهينًا به مستحلًّا الحكم بالقوانين الوضعية مؤثرًا لها على الشريعة الربانية ومن يحكم بغير ما أنزل الله معتقدًا لوجوبه مفضلًا له معترفًا أنه مستحق للعقوبة والنكال، وأنه فعل ذلك هوى ومعصية، أو خوفًا من أسياده أو رغبة في دنياهم الزائلة أو نحو ذلك مما لا يخفى على أحد.

فقد حدث طاووس عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] قال: ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، وعنه قال: كفر لا ينقل عن الملة، وعنه قال: كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق، وعن طاووس أيضًا قال: قلت لابن عباس: من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر؟ قال: هو به كفر وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر(٢).

---

(١) تفسير أبي السعود: ١/ ٦٤ وهناك نصوص أخرى أوردها خالد العنبري في كتابه فقه السياسة الشرعية: ص٨٧ وما بعدها. وكتاب: الحكم بغير ما أنزل الله: ٩٥ وما بعدها.

(٢) هذه النصوص المنسوبة لابن عباس: بعضها أخرجه أحمد، وبعضها عند عبدالرزاق، والحاكم

# المبحث الرابع

## بيان هيئة كبار العلماء في السعودية حول خطورة التسرع في التكفير، والقيام بالتفجيرات، وسفك دماء الأبرياء

في مسألة الحكم بما أنزل الله أو بغير ما أنزل الله على وجه الخصوص، أرى من المفيد أن أنقل هنا بيان هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية؛ وذلك لما تضمنه من أدلة قوية ومقنعة على الفهم الخاطئ لهذه المسألة، والتحذير من خطورة الآثار المترتبة على تلك الأقوال المغلوطة، والأفعال غير المسئولة التي تصدر عن طائفة من الواهمين والخطائين في تكفير كل من يحكم بغير ما أنزل الله بإطلاق.

وحين وقع اختياري على هذا البيان لأسجله في كتابي هذا كنت أدرك معنى صدوره عن هيئة من كبار الفقهاء والعلماء في بلد إسلامي له مكانته في نفوس المسلمين، فضلًا عن توثيقه بالعديد من نصوص القرآن والسنة، والمبادئ أو المقررات العامة في الإسلام وقد جاء البيان كما يلي:

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه،

في المستدرك ٢/ ٣٤٢، والبيهقي في السنن الكبرى ٨/ ٢٠، ١٠/ ٢٠٧، وابن أبي حاتم، وسعيد بن منصور في سننه ٤/ ١٤٨٢، ط. دار العصيمي- الرياض سنة ١٤١٤هـ، وآخرين، وإن كان في سند بعضها ضعف فتعدد طرق الآثار والأحاديث يقوي بعضها بعضًا، ويمكن قراءة هذه النصوص وغيرها في فقه السياسة الشرعية لخالد العنبري: ص٩٤ وما بعدها.

أما بعد: فقد درس مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والأربعين المنعقدة بالطائف ابتداءً من تاريخ: ٢/ ٤/ ١٤١٩هـ، ما يجري في كثير من البلاد الإسلامية وغيرها من التكفير والتفجير وما ينشأ عنه من سفك الدماء وتخريب المنشآت، ونظرًا إلى خطورة هذا الأمر وما يترتب عليه من إزهاق أرواح بريئة وإتلاف أموال معصومة وإخافة للناس وزعزعة لأمنهم واستقرارهم، فقد رأى المجلس إصدار بيان يوضح فيه حكم ذلك نصحًا لله ولعباده وإبراءً للذمة وإزالة للبس في المفاهيم لدى من اشتبه عليهم الأمر في ذلك، فنقول وبالله التوفيق:

أولًا: التكفير حكم شرعي مرده إلى الله ورسوله، فكما أن التحليل والتحريم والإيجاب إلى الله ورسوله، فكذلك التكفير، وليس كل ما وصف بالكفر من قول أو فعل يكون كفرًا أكبر مخرجًا عن الملة، ولما كان مرد حكم التكفير إلى الله ورسوله لم يجز أن نكفر إلا من دل الكتاب والسنة على كفره دلالة واضحة، فلا يكفي في ذلك مجرد الشبهة والظن، لما يترتب على ذلك من الأحكام الخطيرة، وإذا كانت الحدود تدرأ بالشبهات مع أن ما يترتب عليها أقل مما يترتب على التكفير، فالتكفير أولى أن يدرأ بالشبهات، ولذلك حذر النبي ﷺ من الحكم بالتكفير على شخص ليس بكافر، فقال: «أيما امرئ قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلا رجعت عليه»[1]، وقد يرد في الكتاب والسنة أن ما يفهم منه أن هذا القول أو العمل أو الاعتقاد كفر، ومع ذلك لا يكفر من اتصف به، لوجود مانع يمنع من كفره، وهذا الحكم كغيره من الأحكام التي لا تتم إلا بوجود أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها كما في الإرث، حيث يوجد سبب القرابة مثلًا، وقد لا يرث بها لوجود مانع

---

(١) رواه البخاري في الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل صريح فهو كما قال، رقم (٦١٠٤)، ومسلم في الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، رقم (٦٠).

كاختلاف الدين، وهذا الكفر قد يكره عليه المؤمن، فلا يُكفر به كما قال تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقد ينطق المسلم بكلمة الكفر لغلبة فرح أو غضب أو نحوهما، فلا يكفر بها لعدم القصد، كما في قصة الذي قال: «اللهم أنت عبدي، وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح».

والتسرع في التكفير يترتب عليه أمور خطيرة من استحلال الدم والمال ومنع التوارث وفسخ النكاح وغيرها مما يترتب على الردة، فكيف يسوغ للمؤمن أن يقدم عليه لأدنى شبه، وإذا كان هذا في ولاة الأمور كان أشد، لما يترتب عليه من التمرد عليهم، وحمل السلاح عليهم، وإشاعة الفوضى، وسفك الدماء، وفساد العباد والبلاد، ولهذا منع النبي ﷺ من منابذتهم، فقال: «إلا أن تروا كفرًا بواحًا، عندكم فيه من الله برهان»[1] فأفاد قوله: «إلا أن تروا» أنه لا يكفي مجرد الظن والإشاعة والأغراض الدنيئة، وأفاد قوله «كفرًا» أنه لا يكفي الفسوق، ولو كبر، كالظلم وشرب الخمر ولعب القمار والاستئثار المحرم، وأفاد قوله «بواحًا» أنه لا يكفي الكفر الذي ليس ببواح، أي صريح ظاهر، وأفاد قوله «عندكم فيه من الله برهان» أنه لا بد من دليل صريح بحيث يكون صحيح الثبوت صريح الدلالة، فلا يكفي الدليل ضعيف السند، ولا غامض الدلالة، وأفاد قوله: «من الله» أنه لا عبرة بقول أحد العلماء كائنًا من كان ومهما بلغت منزلته في العلم والأمانة، إذا لم يكن لقوله دليل صريح صحيح من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وهذه القيود تدل على خطورة الأمر.

وجملة القول أن التسرع في التكفير له خطره العظيم لقول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا

---

(١) رواه البخاري في الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أمورا تنكرونها، رقم (٧٠٥٦).

بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف:٣٣].

ثانيًا: ما نجم عن هذا الاعتقاد الخاطئ من استباحة الدماء وانتهاك الأعراض وسلب الأموال الخاصة والعامة وتفجير المساكن والمركبات وتخريب المنشآت، فهذه الأعمال وأمثالها محرمة شرعًا بإجماع المسلمين لما في ذلك من هتك لحرمة الأنفس المعصومة، وهتك لحرمة الأموال، وهتك لحرمات الأمن والاستقرار وحياة الناس الآمنين المطمئنين في مساكنهم ومعايشهم وغدوهم ورواحهم، وهتك للمصالح العامة التي لا غنى للناس في حياتهم عنها، وقد حفظ الإسلام للمسلمين أموالهم وأعراضهم وأبدانهم وحرم انتهاكها، وشدد في ذلك حتى كان هذا من آخر ما بلغ به النبي ﷺ أمته فقال في خطبة حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا» ثم قال ﷺ: «ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد» متفق عليه، وقال ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه» وقال عليه الصلاة والسلام: «اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة»(١)، وقد توعد الله سبحانه من قتل نفسًا معصومة بأشد الوعيد، فقال سبحانه في حق المؤمن: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]، وقال سبحانه في حق الكافر الذي له ذمة في حكم قتل الخطأ، وفي ذات الآية التي تتكلم عن قتل المؤمن خطًا، قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فإذا كان الكافر الذي له أمان إذا قتل خطأ فيه الدية والكفارة، فكيف إذا قتل عمدًا فإن الجريمة تكون أعظم، والإثم يكون أكبر، وقد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة»(٢)، أي لم يشم رائحتها؛ لأنه مبعد عنها بسبب قتله المعاهد.

---

(١) رواه مسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٧٨).

(٢) رواه البخاري في الجزية، باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم، رقم (٣١٦٦).

ثالثًا: إن المجلس إذ يبين حكم تكفير الناس بغير برهان من كتاب الله وسنة رسوله، وإذ يبين خطورة إطلاق ذلك، لما يترتب عليه من شرور وآثام، فإنه يعلن للعالم أن الإسلام بريء من هذا المعتقد الخاطئ، وأن ما يجري في بعض البلدان من سفك للدماء البريئة وتفجير للمساكن والمركبات والمرافق العامة والخاصة وتخريب للمنشآت هو عمل إجرامي، والإسلام بريء منه، وهكذا كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر بريء منه، وإنما هو تصرف من صاحب فكر منحرف وعقيدة ضالة، فهو يحمل إثمه وجرمه، فلا يُحتسب عمله على الإسلام ولا على المسلمين المهتدين بهدي الإسلام، المعتصمين بكتاب الله والسنة، المستمسكين بحبل الله المتين، وإنما هو محض إفساد وإجرام تأباه الشريعة والفطرة، ولهذا جاءت نصوص الشريعة قاطعة بتحريمه محذرة من مصاحبة أهله، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ العِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ المِهَادُ﴾ [البقرة: ٢٠٤ - ٢٠٦].

والواجب على جميع المسلمين في كل مكان التواصي بالحق والتناصح والتعاون على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، كما قال الله سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ﴾ [المائدة: ٢]، وقال سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، وقال عز وجل: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [سورة العصر].

وقال النبي ﷺ: «الدين النصيحة»، قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[٢]، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ونسأل الله سبحانه بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يكف البأس عن جميع المسلمين وأن يوفق جميع ولاة أمور المسلمين إلى ما فيه صلاح العباد والبلاد وقمع الفساد والمفسدين، وأن ينصر بهم دينه ويعلي بهم كلمته، وأن يصلح أحوال المسلمين جميعًا في كل مكان، وأن ينصر بهم الحق، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه.

انتهى بيان هيئة كبار العلماء حول خطورة التسرع في التكفير، وما قد يترتب على ذلك من تفجيرات وخراب، وسفك للدماء، وهدر للأموال وإزهاق للأرواح، فضلًا عن النيل من الإسلام وأتباعه ووصفهما معًا بالإرهاب وغير ذلك مما نسمعه ونقرأه في هذه الأيام، والإسلام الصحيح والمخلصون له برآء من ذلك كله!

* * *

(١) رواه مسلم في الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم (٥٥).

(٢) رواه البخاري في الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، رقم (٦٠١١)، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم (٢٥٨٦).

# الفصل الثاني (الركن الثاني)

## أولو الأمــر في النظام السياسي الإسلامي

**ويتضمن تسعة مباحث:**

المبحث الأول: مكانة أولي الأمر في الإسلام.

المبحث الثاني: حكم وضع حاكم أو إمام للبلاد.

المبحث الثالث: ألقاب الإمـام.

المبحث الرابع: شروط الإمام في النظام السياسي الإسلامي.

المبحث الخامس: طرق تولية الإمام.

المبحث السادس: القواعد التي تتعلق بالإمامة.

المبحث السابع: وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية.

المبحث الثامن: قضية التسعير من وجهة النظر الإسلامي، وسلطة ولي الأمر في هذا المجال.

المبحث التاسع: حقوق الحاكم أو ولي الأمر في الإسلام.

# المبحث الأول

## مكانة أولي الأمر في الإسلام

أولو الأمر لهم مكانة عالية ومنزلة رفيعة منحهم الشارع إياها ليتناسب قدرهم مع علو وظيفتهم ورفيع منصبهم وعظم مسئولياتهم، فإن منصبهم منصبَ الإمامة، إنما وضع ليكون خلفًا للنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وإن وضع الشارع ولاة الأمر في هذه المكانة الشريفة والرتبة العالية هو عين الحكمة التي يرعاها في سائر تصرفاته، وعين المصلحة التي يتشوف إلى تحقيقها، فإن الناس لا يسوسهم إلا قوة الإمام وحزمه، فلو لم يعطه الشارع ما يناسب طبيعة عمله من فرض احترامه وتعظيمه ونحو ذلك لامتهنه الناس، ولم ينقادوا إليه، ومن ثم يحل البلاء وتعم الفوضى وتفوت المصالح فتفسد الدنيا ويضيع الدين، ومما يدل على رفيع منزلة أولي الأمر في الشرع المطهر، لاسيما إذا عدلوا ما يأتي:

١) أن الله قرن طاعته سبحانه وطاعة رسوله ﷺ بطاعتهم، كما في آية الأمراء التي قرأناها مرارًا وتكرارًا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

٢) أن الله يدفع به القوي عن الضعيف، والظالم عن المظلوم، فلولا الله ثم السلطان ما استتب الأمن، ولضاعت الحقوق، ويدل على ذلك قوله ﷺ «السلطان ظل الله في الأرض، فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله»(١).

(١) حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذي والبيهقي ٨/ ١٦٢، وغيرهم، وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني ٥/ ٣٧٦.

وهذه الإضافة إضافة تشريف وتعظيم، أقصد الإضافة الواردة في الحديث: «ظل الله في الأرض» والمعنى أن الله يدفع بأولياء الأمور الأذى والظلم عن الناس كما يدفع بالظل أذى الحرور والقيظ، كما جاء في تفاسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، أي لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض يدفع القوي عن الضعيف، وينصف المظلوم من ظالمه لتواثب الناس بعضهم على بعض، فلا ينتظم لهم حال، ولا يستقر لهم قرار، فتفسد الأرض ومن عليها، ثم امتن الله تعالى على عباده بإقامة السلطان لهم بقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (١).

٣) ومن ذلك الإجماع المنعقد من الأمة على أن الناس لا يستقيم لهم أمر من أمور دينهم ولا دنياهم إلا بالإمامة، فلولا الله ثم الإمامة لضاع الدين وفسدت الدنيا، وفي هذا المعنى يقول الفقيه أبو عبدالله القلعي الشافعي(٢):نظام أمر الدين والدنيا مقصود، ولا يحصل ذلك إلا بإمام موجود.

لولم نقل بوجوب الإمامة لأدى ذلك إلى دوام الاختلاف والهرج إلى يوم القيامة.

لو لم يكن للناس إمام مطاع لانثلم شرف الإسلام وضاع.

لو لم يكن للأمة إمام قاهر، لتعطلت المحاريب والمنابر، وانقطعت السبل للوارد والصادر.

لو خلا عصر من إمام، لتعطلت فيه الأحكام، وضاعت الأيتام، ولم يحج البيت الحرام.

لولا الأئمة والقضاة والسلاطين والولاة لما نُكحت الأيامى، ولا كفلت

(١) راجع مثلًا: روح المعاني للألوسي: ١/ ١٧٤، وتفسير الماوردي: ١/ ٢٦٨، وفقه السياسة الشرعية: ص١١٧ إلى ١١٩ ومصادرها.

(٢) في كتابه تهذيب الرياسة: نقلًا عن فقه السياسة الشرعية: ١١٩، ١٢٠.

اليتامى.

لولا السلطان لكان الناس فوضى، ولأكل بعضهم بعضًا.

هذا الكلام من أجمع الكلام وأحكمه وأعذبه، وأعلى منه ما ذكره البيهقي(١) بسنده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: (لا يصلح الناس إلا أمير بر أو فاجر، قالوا: يا أمير المؤمنين، هذا البر، فكيف بالفاجر؟ قال: إن الفاجر يؤمّن الله عز وجل به السبل، ويجاهد به العدو، ويجيء به الفيء، وتقام به الحدود، ويحج به البيت، ويعبد اللهَ فيه المسلمُ آمنًا حتى يأتيه أجله. وقد أورد الدكتور خالد العنبري في هذا السياق طائفة من الأحاديث النبوية الصحيحة الدالة على فضيلة الإمام العادل، وعظيم ثوابه وجزائه عند الله تعالى، نقتطف منها ما يأتي:

- حديث عبدالله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله تعالى على منابر من نور، على يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا»(٢).

- وحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إنما الإمام جنة، يُقاتل من ورائه، ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل كان له بذلك أجره، وإن يأمر بغيره كان عليه منه» (٣).

- ثم هناك أيضًا حديث عبد الرحمن بن شماسة قال: أتيت عائشة أسألها عن شيء، فقالت: ممن أنت؟ فقلت: رجل من أهل مصر، فقالت: كيف كان صاحبكم

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٦/ ٦٤.

(٢) رواه مسلم في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق، رقم (١٨٢٧).

(٣) رواه البخاري في الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، رقم (٢٩٥٧)، ومسلم في الإمارة، باب الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، رقم (١٨٤١).

لكم في غزاتكم هذه؟ فقال: ما نقمنا شيئًا إن كان ليموت للرجل منا البعير فيعطيه البعير، والعبد فيعطيه العبد، ويحتاج إلى النفقة فيعطيه النفقة، فقالت: أما إنه لا يمنعني الذي فعل في محمد بن أبي بكر أخي أن أخبرك بما سمعت من رسول الله ﷺ يقول في بيتي هذا: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئًا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئًا فرفق بهم فارفق به»[١].

- وحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل»... إلى آخر الحديث[٢]، فالمراد بالإمام العادل كما يقول ابن حجر صاحب الولاية العظمى، ويلتحق به كل من ولي من أمر المسلمين شيئًا فعدل فيه، ويؤيده رواية مسلم من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما يرفعه: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور» إلى آخر الحديث الذي ذكرته قبل قليل)[٣].

---

(١) رواه مسلم في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق، رقم (١٨٢٨).

(٢) متفق عليه: البخاري في الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، رقم (٦٦٠)، ومسلم في الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، رقم (١٠٣١).

(٣) راجع فتح الباري: ٢/ ١٤٤-١٤٥ وفقه السياسة الشرعية: ١٢١-١٢٣.

# المبحث الثاني

## حكم وضع حاكم أو إمام للبلاد

لا شك أن نصب إمام يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين وكبح أيدي المعتدين وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويحق الحقوق من واقعها ويضعها جمعًا وصرفًا في مواضعها- أمر واجب؛ فإن في ذلك صلاح العباد وأمن البلاد وقطع مواد الفساد؛ لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرد لحراستهم، وكذلك قال بعض الحكماء: (جور السلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة سنة واحدة) وكما قال الماوردي: «فالإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»(١).

وهذه الإمامة فرض على الكفاية يخاطب بها طائفتان من الناس، أحداهما: أهل الاجتهاد حتى يختاروا، والثانية: من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة (٢).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر، فليؤمروا أحدهم»(٣)، فأوجب ﷺ تأمير الواحد في

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص٥ وراجع: الغياثي للجويني: ٢٢، ١٨٠ وما بعدهما.

(٢) انظر الأحكام السلطانية: لأبي يعلى الفراء: ص١٩، والسياسة الشرعية: ص٥٤ - ٥٦، وفقه السياسة الشرعية للعنبري: ص١٢٤ ومصادرها.

(٣) رواه أبو داود في الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، رقم (٢٦٠٨)، وهو

الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهًا بذلك على سائر أنواع الاجتماع، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة، ولهذا روي أن «السلطان ظل الله في الأرض»، ويقال: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان)، والتجربة تبين ذلك، ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون: لو كان لنا دعوة مستجابة لدعونا بها للسلطان، فالواجب اتخاذ الإمارة وهي قربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات» [(١)].

وذكر ابن خلدون في المقدمة أن نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته قد بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، ولم يُترك الناس فوضى، واستقر ذلك إجماعًا دالًّا على وجوب نصب الإمام.

والخلاصة في كلام النووي حيث قال: (لا بد للأمة من إمام يقيم الدين وينصر السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها، وتولي الإمامة فرضُ كفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحدًا تعين عليه ولزمه طلبها إن لم يبتدئوه) أي إن لم يطالبوه بها أو يختاروه لها[(٢)].

---

حديث صحيح.

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية: ص٢١٥.

(٢) انظر روضة الطالبين: ١٠/ ٤٢ وفقه السياسة الشرعية: ١٢٥-١٢٦.

# المبحث الثالث

## ألقاب الإمام

يلقب رئيس الدولة الإسلامية بعدة ألقاب، ولا مشاحة في هذه الألقاب، إذا كان صاحبها مؤديًا للواجبات المنوطة به، فيلقب بالخليفة، لكونه يخلف النبي ﷺ في أمته، ولقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]، وبولي الأمر لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وبالإمام لحديث: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»(١)، وأيضًا تشبيهًا بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال: الإمامة الكبرى كما وصفها ابن خلدون(٢)، ويلقب بالسلطان لحديث الصحيحين: «من خرج من السلطان شبرًا فمات فميتته جاهلية»(٣)، أو حديث أبي داود والترمذي وغيرهما: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(٤).

---

(١) رواه مسلم في الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم (١٨٤٤) من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص.

(٢) في المقدمة ١٧٨ وانظر: فقه السياسة الشرعية: ١٢٧.

(٣) رواه البخاري في الفتن، باب قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أمورا تنكرونها"، رقم (٧٠٥٣)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم (١٨٤٩).

(٤) رواه الترمذي في الفتن، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، رقم (٢١٧٤)، وأبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم (٤٣٤٤)، وابن ماجة في الفتن، =

ويلقب بالملك؛ لأنه قد صار مالكًا لأمر الرعية، ولقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ العَالَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٠]، هذه الآيات، حتى وإن كانت في شرع من قبلنا إلا أنه يمكن الاستئناس بها، ويلقب أيضًا بأمير المؤمنين، وإن كان فاسقًا، لقيامه بأمر المؤمنين وطاعتهم له، وأول من نودي بذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وينبغي أن لا يقال له خليفة الله؛ لأنه إنما يستخلف من يغيب أو يموت، والله لا يغيب ولا يموت.

كما يحرم أن يقال له ولغيره من الخلق شاهنشاه؛ لأن معناها ملك الملوك، ولا يوصف بذلك غير الله سبحانه وتعالى(١).

وحبذا لو ألقينا مزيدًا من الضوء على الألقاب الرئيسة للحاكم المسلم من الوجهة التاريخية، فنشير إلى نشأتها ودلالتها ومدى إلزامها. ولعله معروف لدى القارئ أن النبي ﷺ انتقل إلى الرفيق الأعلى دون أن يوصي لأحد من بعده بولاية أمر المسلمين، هذا هو الثابت تاريخيًا، وإن كان بعض طوائف الشيعة لا يعترفون بذلك، بل يذهبون إلى أن الرسول ﷺ أوصى لعلي بن أبي طالب من بعده بالإمامة، ويختلف الشيعة أنفسهم حول شكل هذه الوصية، فيذهب الكثير منهم إلى أن هذه الوصية كانت بالنص الجلي، أي بتحديد اسم علي بالنص المباشر الذي لا يدع مجالًا للشبهة، في حين يرى آخرون، وهم الزيدية، أن هذه الوصية كانت بالنص الخفي، أي النص الذي يمكن أن يستشف منه ما يدل على تعيينه إمامًا من غير أن يكون فيه

---

باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم (٤٠١١).

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء: ص٢٧، وزاد المعاد: ٢/ ٣٧، وأيضًا السياسة الشرعية لخلاف: ص٥٤، وفقه السياسة الشرعية: ص١٢٦ - ١٢٨، ومصادرها.

تصريح مباشر بذلك فهو نص دلالي(١).

لكن دعوى النص هذه لا تستند إلى برهان تاريخي واحد، وما يردده أصحاب مذهب النص الجلي وهم الشيعة الإمامية من أن الرسول ﷺ أوصى لعلي وصية علمها الجميع بالضرورة لذيوعها، وهي لم تشتبه على أحد من الصحابة، لكنهم تكاتموا فيما بينهم هذه الوصية لحاجة في نفوسهم، ما يردده هؤلاء من مثل هذا القول أمر يتعذر على العقول الاقتناع به، فمن المستحيل أن تجمع الأمة على كتمان ما يجب إظهاره، ولو صحت هذه الدعوى لما جاز للعباس مثلًا أن يقول لعلي في مرض الرسول: اذهب بنا إلى رسول الله ﷺ فلنسأله، فيمن هذا الأمر؟ إن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا علمناه، فأوصى بنا(٢).

ذلك أن هذا السؤال لا معنى له، لو أن الرسول ﷺ نص على إمامة علي، وبينها للناس، ثم إن الثابت أن عليًّا رضي الله عنه لما طعنه ابن ملجم قالوا له: استخلف يا أمير المؤمنين، قال: لا، ولكن أدعكم كما ترككم رسول الله ﷺ، يعني بغير استخلاف، فإن يرد الله بكم خيرًا يجمعكم على خيركم كما جمعكم على خيركم بعد رسول الله ﷺ (٣)، فهذا اعتراف من علي نفسه بأن الرسول ﷺ لم ينص على أحد ليخلفه بعد وفاته.

لا مجال للتشكيك إذًا في أن الرسول ﷺ ترك مسألة ولاية الأمر من بعده دون تحديد، لكن السؤال هنا، ماذا كان الدافع وراء ذلك؟ والسؤال يصبح أكثر إلحاحًا إذا تذكرنا أن ولاية أمر المسلمين ليست بالأمر الهين، فهي من أخطر القضايا؛ لأنها

---

(١) راجع في ذلك كتاب المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص٢٩ ومصادرها. وأيضًا: النظام السياسي في الإسلام: للدكتور الخياط: ص١٥٣.

(٢) انظر صحيح البخاري طبعة دار الشعب: ٦/ ١٥ و٨/ ٧٤ مع الاختلاف اليسير.

(٣) انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٨/ ١٦، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

تتعلق بتدبير شئون المجتمع الإسلامي كله، وليس من السهل أن نقبل أيضًا ما يردده بعض المستشرقين من أن الرسول ﷺ لم يتمكن من تعيين من يخلفه نتيجة اشتداد المرض عليه في أيامه الأخيرة، فالمعروف أن المرض لم يكن ليحول بينه وبين مجرد الحديث، وقد أصدر الرسول ﷺ توجيهاته أثناء مرضه بأن يصلي أبو بكر بالناس وألح في ذلك إلحاحًا شديدًا، فكان يستطيع كذلك أن يأمر بتعيين أبي بكر خليفة له مثلًا، ثم إننا سلمنا بأن المرض وقف حائلًا بين الرسول وبين تعيين من يخلفه فلا شك أنه كان قادرًا على حسم هذا الأمر الخطير قبل تعرضه للمرض، كما أننا لا نستطيع أن نقبل بسهولة ما يدعيه توماس أرنولد من أنه عليه الصلاة والسلام تصرف في هذا الأمر طبقًا لما تمليه التقاليد القبلية، حيث كانت القبيلة تمارس حريتها باختيار زعيمها، فالمعروف أنه لم يكن هناك تقليد معين واحد بين العرب، بل كانت هناك تقاليد عديدة، قد وجدت بينهم الحكومات الوراثية، كما عرفوا الفوضى وترك الأمور على فطرتها، ولأن المجتمع الإسلامي قد قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية[1].

يبقى إذًا تبرير منطقي واحد لتصرف الرسول هذا، وهو أنه عليه الصلاة والسلام أراد بذلك أن يرسي مبدأ تشريعيًّا هامًّا في تنصيب الحاكم المسلم، وهو مبدأ الشورى والاختيار، فما كان أيسر على الرسول من أن يختار أبا بكر، ويريح المسلمين من اصطراع الآراء، ولكنه أراد أن يقرر بالأسلوب العملي ذلك المبدأ النظري الهام، وهو مبدأ الشورى، عند إقامة ولي الأمر، فصار ذلك أساسًا راسخًا من أسس الفكر السياسي الإسلامي.

وهكذا وجد المسلمون أنفسهم عقب وفاة الرسول ﷺ مباشرة دون قائد يتولى

(١) وراجع أيضًا: المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ٢٩-٣٢ ومصادرها.

أمرهم، فأصبحت مسألة اختيار خليفة الرسول هي أولى المسائل أمامهم، وأكثرها إلحاحًا، حتى أنهم بدؤوا يناقشونها قبل أن يتم دفنه ﷺ، ومن ثم اجتمع الأنصار والمهاجرون في سقيفة بني ساعدة ليختاروا من بينهم من يتولى أمر المسلمين، وتمنى كل طرف منهما أن تكون الإمارة من بينهم، حيث تحدث سعد بن عبادة مبينًا وجهة نظر الأنصار في تطلعهم إليها، وتكلم أبو بكر مدافعًا عن وجهة نظر المهاجرين وأحقيتهم بخلافة رسول الله ﷺ. ومهما يكن أمر هذا الحوار، وما قيل في هذا الاجتماع، فالذي يهمني تقريره هنا أن اجتماع السقيفة وما أسفر عنه من بيعة أبي بكر أثبت أن المسلمين نجحوا في اجتياز أدق امتحان تعرضوا له بعد وفاة الرسول ﷺ، لقد ألقى بهم الرسول في خضم تجربة عملية كانوا يواجهونها لأول مرة، ولم يكن عتادهم في مواجهتها إلا القيم الأساسية التي غرسها فيهم الإسلام لقد ناقش المؤتمرون القضية المطروحة بأسلوب لا يتفوق عليه ما نراه في أي مؤتمر سياسي يعقد في أرقى مجتمع حر في عالمنا هذا المتطور، فطُرحت نظريات، واصطرعت آراء، ثم جمع الله المسلمين على خيرهم، وهو أبو بكر، فكان ذلك بداية الخلافة الراشدة[1].

فهل هذا اللقب، لقب الخليفة، هو لقب الحاكم الذي يجب أن نتمسك به، وندعو له أم أن هناك ألقابًا أخرى رئيسة للحاكم المسلم من الوجهة التاريخية، وإذا ما ثبت لدينا ذلك، فهل يتعين على الحاكم المسلم أن يحمل أي لقب منها أم أن هذه المسألة تخضع للعرف والعادة في كل بلد إسلامي، بحسب نظام الحكم فيه، وعندئذ لا يكون هناك مشاحة في الاصطلاح؟

### أقول: إن ألقاب الحاكم المسلم الرئيسية ثلاثة:

١- خليفة: وهو أكثر الألقاب ذيوعًا، والخليفة بالمعنى اللغوي العام: هو الذي

(١) وراجع: المصدر السابق: ص٤٣.

يحل مكان غيره أو ينوب عنه، يقال: خلف فلان فلانًا أي قام مقامه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، ويقال: الإنسان خليفة الله في الأرض، والمقصود به أنه مطالب أن يقيم ناموس الله في الكون، فكأن الله فوضه في ذلك أو أنابه عنه فيه.

وقد أطلق لفظ الخليفة اصطلاحًا على السلطان الأعظم أو حاكم المسلمين، وأول من تلقب بهذا اللقب كما أشرنا قبل قليل هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ونحن نلحظ الدلالة اللغوية واضحة في هذا الاستعمال الاصطلاحي، فالخليفة بهذا المعنى هو من يخلف النبي ﷺ في أمته أي ينوب عنه في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، ولهذا كان أبو بكر يلقب بخليفة رسول الله ﷺ(١).

والجدير بالملاحظة هنا أن لقب (خليفة) كانت له دلالات إسلامية خالصة ميزت حامل هذا اللقب عن غيره من حملة ألقاب الحكم الأخرى، فهذا اللقب لا يحمل من الدلالات ما يحمله مثلًا لقب كسرى أو قيصر أو ملك أو إمبراطور، فقد ذكرنا أن لقب الخليفة قد روعي في وضعه أساسًا خلافة رسول الله ﷺ في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، ومن هنا ارتبط مفهوم الخلافة بهدي النبوة، فالخليفة ليس الحاكم بأمره المستبد، الخاضع للهوى والغرض، بل هو الحاكم العادل الرحيم المتواضع الذي تحكم تصرفاته شريعة الإسلام ومبادئه الأساسية تلك التي جسدها حكم رسول الله ﷺ، وهو ما رأيناه واضحًا بحق في عهد الخلافة الراشدة، ثم بدأت الخلافة تفقد خصائصها حتى جاء وقت تحولت فيه إلى ملك عضود، ولم يبق له من جملة الكلمة إلا الاسم(٢).

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون على سبيل المثال: ص١٩١.

(٢) المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ٥٨-٦٢ بتصرف يسير.

٢- أمير المؤمنين: عرفنا أن لقب خليفة، أطلق أول ما أطلق على أبي بكر باعتباره خليفة رسول الله ﷺ، ولهذا كان المسلمون ينادونه بقولهم: يا خليفة رسول الله، فلما مات أبو بكر وخلفه عمر، أصبح عمر في الواقع خليفة خليفةِ رسول الله، ولم يكن من السهل على المسلمين أن ينادوه بقولهم: يا خليفة خليفةِ رسول الله، وقد كان من المحتم أن تصبح هذه العبارة أكثر تعقيدًا بمرور الزمن وتوالي الخلفاء، فمن المتعذر أن ينادي المسلمون عثمان مثلًا بقولهم: يا خليفة خليفة خليفةِ رسول الله، ومن هنا ظهر لقب أمير المؤمنين، وتختلف الروايات في كيفية نشأة هذا اللقب، فمما يرويه ابن خلدون أن أول من دعاه بذلك عبدالله بن جحش، وقيل: عمرو بن العاص، وقيل: المغيرة بن شعبة، ويروي المسعودي أن عمر هو أول من سمي بأمير المؤمنين، سماه عدي بن حاتم، وقيل: غيره، بل إن هناك من الروايات ما يشير إلى أن عمر رضي الله عنه كان هو الذي أوحى باستخدام هذا اللقب، ومهما يكن من خلاف حول المناسبة التي ظهر فيها لقب أمير المؤمنين، فإن الذي لا خلاف حوله أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان أول من لقب بذلك من الخلفاء، رغم أن اللقب قد أطلق قبل ذلك على أحد أمراء الجيوش، وهو سعد بن أبي وقاص أمير جيش المسلمين في القادسية، فقد كان ذلك الجيش يمثل معظم المسلمين يومئذ، ولكن منذ أطلق هذا اللقب على عمر أصبح خاصًا بالخليفة لا ينازعه فيه غيره، وتوارثه الخلفاء من بعده، كما سبق أن روينا، والأمر المؤكد على كل حال أن ظهور لقب أمير المؤمنين لم يقض على استعمال اللقب الأول، وهو الخليفة، بل سار اللقبان جنبًا إلى جنب، ولكن الملاحظ أن لقب أمير المؤمنين صار أكثر استعمالًا في حال النداء فقط، أما لقب الخليفة أو الخلفاء، فيكاد لا يستعمل سواه عند الإشارة إلى حقبة تاريخية معينة، فنحن نقول الخلفاء الراشدون أو الخلافة الراشدة، والخلفاء الأمويون أو الخلافة الأموية، وهكذا، ولا نقول: أمراء المؤمنين الراشدون أو الأمويون مثلًا.

٣- الإمام: وهو أكثر الألقاب اتساعًا في الدلالة وتعددًا في الاستعمال، ولكلمة إمام معنى لغوي عام، هو القائد أو الدليل أو الهادي، وهي تستعمل عادة في معنى الهداية إلى الخير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان:٧٤]، وقوله: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، وقد ارتبطت هذه الكلمة بوظيفة دينية بارزة هي إمامة الصلاة، ولا شك أن هناك ارتباطًا بين هذا الاستعمال الخاص، وبين المعنى اللغوي العام، فإمام الصلاة هو القائد الروحي والدليل والهادي، ولا شك أن إمامة الصلاة أمانة كبرى، لا بد أن توكل إلى من تتوفر لديه خصائص النهوض بها، وحين أمر الرسول ﷺ أبا بكر ليصلي بالناس في مرضه الأخير اعتبر الكثيرون ذلك مسوغًا لأبي بكر أن يتقلد ولاية أمر المسلمين، إذ قال بعضهم: رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا، فلا عجب إذًا أن يتسع مفهوم هذه الكلمة ليشمل ولي الأمر أو خليفة المسلمين، فالخليفة إمام المسلمين أو قائد لهم، فوظيفته ليست وظيفة دنيوية بحتة، بل لها جانبها الديني والدنيوي كما سبق القول، ولهذا أطلق على إمامة الصلاة الإمامة الصغرى، وعلى ولاية أمر المسلمين الإمامة العظمى أو الكبرى، فولي أمر المسلمين يمارس إمامة الصلاة، ولكنه فضلًا عن ذلك يمارس إدارة شئون المسلمين وحراسة الدين، ولهذا كانت إمامته إمامة عظمى[1].

ومهما يكن من أمر فإن الأمر المؤكد أنه لم يرد نص صريح في القرآن أو السنة يلزم الحاكم المسلم أن يحمل لقب خليفة أو أمير المؤمنين أو إمام أو غير ذلك من الألقاب، وإن هذا كله يدل على أنه لا قداسة فيما يتعلق بهذه الألقاب، ولو كان لقب ما يحمل قداسة معينة لما عدل المسلمون عنه إلى غيره، وغني عن البيان أن الاهتمام

(١) المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص٦٨ ومصادرها.

الأول في الإسلام ينصب على جوهر الحكم، لا لقب الحاكم، فلا بد أولًا أن يكون الحاكم ملتزمًا بأحكام الله منفذًا لشريعته، سائسًا للرعية في ضوء توجيهات تلك الشريعة، ثم لا يهم بعد ذلك أن يحمل لقب خليفة أو أمير المؤمنين أو إمام أو رئيس أو سلطان أو غير ذلك من الألقاب التي يتعارف عليها الناس في زمن ما، ولكن بشرط أن لا يكون لهذه الألقاب دلالة لا يرضاها الإسلام، كأن يشير إلى الاستبداد والجبروت مثلًا، وذلك كلقب كسرى أو قيصر أو إمبراطور أو شاهنشاه أو أي لقب يرتبط بمفهوم قد يتنافى مع اتجاه الإسلام في الحكم أو في شروط اختيار الحاكم(١).

(١) راجع تفصيل هذه الألقاب نشأتها وضوابطها في كتاب المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص٥٨ وما بعدها، ومصادرها.

# المبحث الرابع

## شروط الإمام في النظام السياسي الإسلامي

ليست أمانة الحكم في الإسلام أمرًا هينًا بل هي عبء يتطلب فيمن يتصدى لحمله قدرات معينة وصفات خاصة، تجعله يؤدي هذه الأمانة على الصورة التي يحرص عليها الإسلام، فالأمر هنا لا يتعلق بمصير فرد ولا عدة أفراد، بل يتعلق بمصير الأمة الإسلامية كلها، المبدأ العام في الإسلام إذًا أن يحمل الأمانة من يستطيع حملها، وألا يوسد الأمر إلى غير أهله، ومن هنا وضع علماء المسلمين شروطًا لكل من يتصدى لهذه المسئولية الجليلة، وهي ولاية أمر الأمة الإسلامية، وقبل أن نتحدث عن هذه الشروط ينبغي أن نشير أولًا إلى أن الدور الأساسي في تحقيقها يقع على كاهل أهل الحل والعقد أو جمهور الناخبين بصفة عامة، فعلى تقدير هؤلاء وإدراكهم لجسامة المسئولية وحسن استخدامهم لميزان الإسلام في الحكم على الرجال يتوقف اختيار الحاكم الصالح، ومن هنا يمكن القول إن الوسيلة الأساسية لتعيين الإمام الكفء تتمثل في وجود جمهور مسلم واع يعرف كيف يحسن الاختيار، فإذا فقد هذا الجمهور أو ممثلوه الثقافة السياسية الرشيدة والوعي الديني العميق فلن يأتي اختيارهم محققًا للشروط التي وضعها علماء المسلمين للحاكم الصحيح مهما أسهب العلماء في بيان ضرورتها وأهميتها.

### فما هي هذه الشروط؟

يجدر بنا أولًا أن نسجل ما ذكره الجويني ثم الماوردي ثم ابن خلدون بهذا الخصوص، فالجويني تكلم عن صفات الإمام أو شروطه، وذكر منها ما يتعلق

بالحواس، ومنها ما يتعلق بالأعضاء وتمام الخلقة، ومنها ما يرتبط بالصفات اللازمة، النسب، الذكورة، الحرية، البلوغ، الذكاء والفطنة، الشجاعة والشهامة، ومنها ما يتعلق بالفضائل أو الصفات المكتسبة كالعلم والتقوى والورع وتوقد الرأي(١).

والماوردي قال: وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة:

أحدها: العدالة على شروطها الجامعة.

الثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

الثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

الرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

الخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

السادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

السابع: النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه(٢).

ويقدم ابن خلدون هذه الشروط بصورة قريبة من ذلك فيقول: وأما شروط هذا المنصب- يقصد الخلافة- فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس، وهو النسب القرشي، ثم يتناول ابن خلدون كل شرط من هذه الشروط بالتعليق والمناقشة.

---

(١) انظر غياث الأمم: ص٧٦ وما بعدها.

(٢) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٥، وأيضًا تجد بعض هذه الشروط في السياسة الشرعية لعبدالوهاب خلاف: ص٥٦ و٥٨، والنظام السياسي في الإسلام للدكتور الخياط: ص١٥٩ وما بعدها. وفي المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام لعبدالرحمن سالم: ص١٠٤ وما بعدها.

وعلينا الآن أن نلقي نظرة ثانية على هذه الشروط بالقدر الذي يفيدنا في بيان اهتمام علماء الإسلام بموضوعات السياسة الشرعية، ولاسيما نظام الحكم، وبخاصة شروط من يتقلد منصب الإمامة أو السياسة، فأقول:

اشترط علماء الإسلام فيمن يتقلد منصب الإمامة أو الرئاسة الشروط التالية:

## الشرط الأول: التكليف:

وهذا الشرط يشمل: الإسلام والبلوغ والعقل، فلا يجوز تولية غير المسلم لقوله تعالى: ﴿لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران: ٢٨]، كما لا تنعقد إمامة الصبي؛ لأنه مولى عليه، والنظر في أموره إلى غيره، فكيف يجوز أن يكون ناظرًا في أمور الأمة، ولا تنعقد إمامة ذاهب العقل بجنون أو غيره أيضًا؛ لأن العقل آلة التدبير، فإذا فات العقل، فات التدبير، وفاقد الشيء لا يعطيه في الحالتين- حالة الصغر والعته أو الجنون- وفي الحديث الصحيح يقول المصطفى: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر أو حتى يبلغ أو حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل أو حتى يفيق»(١).

## الشرط الثاني: الذكورة:

الولاية الكبرى لا تصلح لها المرأة باتفاق العلماء، والدليل قوله ﷺ: «لن يفلح

---

(١) حديث صحيح رواه أحمد ١/ ١١٦، ١١٨، ١٤٠، ٦/ ١٠٠، ١٠١، وأبو داود في الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا، رقم (٤٣٩٩)، والنسائي في الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، رقم (٣٤٣٢)؛ وابن ماجة في الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، رقم (٢٠٤١)، وغيرهم من حديث عائشة، وعلي بن أبي طالب. وراجع أيضًا فقه السياسة الشرعية: ص١٢٨ -١٢٩ ومصادرها.

قوم ولوا أمرهم امرأة»[١]، والخليفة يحتاج أن يخلو بمستشاريه، ويفاوض الخصوم، ويقود الجيوش، ويقرر السلم أو الحرب، والمرأة لا تستطيع ذلك، خاصة وأنه قد يعرض لها ما يمنعها من القيام بواجبات الخلافة أو يقلل من فاعليتها في ذلك مثل الحيض والنفاس والرضاعة وتربية الأولاد، كما أن المرأة سريعة الانفعال جياشة العاطفة، وشئون الأمة تحتاج إلى عقل راجح ونظر بعيد لا يتأثر بمؤثرات الهوى والعاطفة، وليس في ذلك انتقاص للمرأة أو حط من قدرها، بل هو في الحقيقة تكريم لها وصون لعفتها وحرص على ما تطلع به من دور هام في بناء الأجيال، فالمرأة لم تخلق إلا لتكون مستودع الرحمة والحنان، تقر في بيتها فتملأه بالبهجة والسعادة، ومن ثم فإن تقليد المرأة في رئاسة الدولة وضع لها في غير موضعها التي فطرت عليه[٢]. ومع ذلك فقد أثار شرط الذكورة وما يزال يثير تساؤلًا كبيرًا ومهمًّا، لماذا يحول الإسلام بين المرأة وتوليها الولاية العامة، وقد أثبتت في الآونة الأخيرة قدرتها السياسية، حيث وجدنا من يتولى رئاسة الوزراء أو الحكومة في بعض البلاد الإسلامية وغير الإسلامية في باكستان وتركيا والفلبين وبريطانيا وغيرها؟ ومع ذلك أنا لست في موضع الدفاع عن هذا الرأي أو ذلك، ويكفينا أن نشير إلى تلك الشروط التي قررها المعنيون بالسياسة الشرعية قديمًا وحديثًا؛ لأن الوقت لا يتسع لمناقشات وتحليلات وترجيحات، ويمكنك الرجوع إلى بعض المصادر التي عرضت لقضية المرأة ومكانتها في الإسلام[٣].

---

(١) رواه البخاري في المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم (٤٤٢٥).

(٢) انظر فقه السياسة الشرعية: ١٢٩-١٣٠ ومصادرهما.

(٣) انظر أيضًا المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص١١٨ وما بعدها.

## الشرط الثالث: العدالة:

وهي التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل وترك المعاصي وكل ما يخل بالمروءة، فلا بد أن يكون عفيفًا عن المحارم لا يعرف بشيء من الفسق والفجور، متوقيًا المآثم، بعيدًا عن الشبهة، صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، معتدل المزاج، مألوفًا في الغضب والرضا، مثالًا في دينه ودنياه، فلا ينهض بمقاصد الإمامة إلا العدل، فإن من لا عدالة له لا يؤمن على نفسه فضلًا عن أن يؤمن على عباد الله تعالى، ويوثق به في تدبير دينهم ودنياهم، ومعلوم أن وازع الدين وعزيمة الورع لا تتم أمور الدين والدنيا إلا بهما، ومن لم يكن كذلك خبط في الضلالة وخلط في الجهالة واتبع شهوات نفسه وآثرها على مراد الله تعالى ومراد عباده؛ لأنه مع عدم تلبسه بالعدالة وخلوه من صفات الورع لا يبالي بزواجر الكتاب والسنة ولا يبالي أيضًا بالناس؛ لأنه قد صار متوليًا عليهم نافذ الأمر والنهي فيهم، فليس ينبغي لأهل الحل والعقد أن يبايعوا من لم يكن عدلًا إلا أن يتوب ويتعذر عليهم العدول إلى غيره، فعليهم أن يأخذوا عليه بأعمال العادلين والسلوك في مسالك المتقين ثم إذا لم يثبت على ذلك كان عليهم أمره بما هو معروف ونهيه عما هو منكر، ولا يجوز لهم أن يطيعوه في معصية الله ولا يجوز لهم أيضًا الخروج عليه ومحاكمته إلى السيف، فإن الأحاديث المتواترة قد دلت على ذلك دلالة أوضح من شمس النهار، وأما عدل الإمام بالفسق فإنه إذا وقعت منه معصية توجب الفسق أو لا توجبه وجبت عليه التوبة عنها، وأما أنها تؤثر في بطلان ولايته فلا، ومن ادعى ذلك فعليه بالدليل[١].

---

(١) انظر مثلًا: إكليل الكرامة لصديق حسن خان: ص١١٥-١١٦، وفقه السياسة الشرعية: ص١٣٠-١٣١.

## الشرط الرابع: العلم والثقافة:

فلا بد أن يكون على درجة كبيرة من العلم والثقافة ليتمكن من معرفة الحق من الباطل وسياسة أمور الدولة وتحقيق مصالح الأمة ومفاوضة الخصوم والأعداء، وأول العلوم وأهمها العلم بالأحكام الإسلامية والسياسة الشرعية، وقد اشترط الفقهاء أن يبلغ الخليفة بعلمه درجة الاجتهاد، فيكون عنده القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث والنوازل، ويرى الحنفية والإمام الشاطبي وأبو حامد الغزالي أن هذا الشرط ليس ضروريًّا، وإنما يكفيه أن يحصل من العلم الشرعي ما يستطيع به قيادة الأمة، لاسيما إذا استعان بعلم غيره من كبار فقهاء الشريعة الإسلامية(١).

يقول الشهرستاني: ومالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبير بمواضع الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد، فيراجعه في الأحكام ويستفتي منه في الحلال والحرام (٢).

وهذا في رأيي هو الصحيح؛ لأن المقصود من تنصيب الأئمة كما يقول الشوكاني هو تنفيذ أحكام الله عز وجل، فمن بايعه المسلمون، وقام بهذه الأمور، فقد تحمل أعباء الإمامة، ولا دليل على أنه لا يولى الأمر إلا من كان بهذه المنزلة من الكمال، فعليه أن ينتخب من العلماء المبرزين المجتهدين المحققين من يشاوره في الأمور ويجريها على ما ورد به الشرع، ويجعل الخصومات إليهم، فما حكموا به كان عليه إنفاذه، وما أمروا به فعله، وليس للإمام إذا لم يكن مجتهدًا أن يستبد بما يتعلق بأمور الدين، ولا يدخل نفسه في فصل الخصومات والحكم بين الناس فيما ينوبهم؛ لأن

---

(١) انظر أيضًا بغية السالك:٢/ ٣٣٠، ومغني المحتاج: ٤/ ١٣٠، والاعتصام: ٢/ ١٢٦.

(٢) الملل والنحل: ص١٦١.

ذلك لا يكون إلا من مجتهد[١].

وليس للمسلمين حاجة في إمام قاعد في مصلاه ممسك سبحته مؤثر لمطالعة الكتب العلمية مدرّس فيها لطلبة عصره مصنف في مشكلاتها متورع عن سفك الدماء والأموال، والمسلمون يأكل بعضهم بعضًا ويضرب قويهم ضعيفهم، ويضطهد شريفهم وضيعهم، فإن الأمر إذا كان هكذا لم يحسن من الإمامة والسلطنة شيء لعدم وجود الأهم الأعظم الذي شرعتا له، وهذا الكلام لا يعقله إلا الأفراد من أهل العلم[٢].

## الشرط الخامس: الكفاية السياسية:

المقصود بهذا الشرط أن يكون عالمًا بوجوه فن السياسة وتدبير المصالح، قادرًا على إدارة شئون البلاد والنهوض بتبعة الحكم وأعبائه، وأن يكون ذا خبرة ورأي حصيف بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وردع الأمة والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم[٣].

## الشرط السادس: أن يكون قرشيًّا:

يقول الماوردي وغيره: يشترط في الإمام أن يكون قرشيًّا؛ إلا أن هذا على خلاف بين الفقهاء، فقد صاروا في هذا على قولين:

القول الأول: أن الإمام يشترط فيه أن يكون قرشيًا، وهذا هو قول جمهور الفقهاء، وقد استدلوا بما يلي:

---

(١) السيل الجرار: ٤/ ٥٠٧-٥٠٨.

(٢) راجع فقه السياسة الشرعية: ص ١٣٢ ومصادرها.

(٣) جامع الأحكام الفقهية للقرطبي: ٣/ ٤١٥ وانظر أيضًا: الغياثي: ٢٢، ١٨٠.

أولًا: قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»(١).

ثانيًا: قوله ﷺ أيضًا: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم»(٢)، ويقول القرطبي: هذا الخبر عن المشروعية، أي لا تنعقد الإمامة الكبرى إلا لهم متى وجد منهم واحد، مشيرًا بذلك إلى قوله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»(٣)، فهذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على أن الخلافة مختصة بقريش، لا يجوز عقدها لأحد غيرهم، وهذا الشرط من مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيه خلاف، ولا يعتد بقول الخوارج، والمصلحة في اشتراط النسب القرشي دفع التنازع والاختلاف على الخليفة ومساعدته على كمال تنفيذ مهامه لما لقريش من مكانة عالية في الجزيرة العربية، ولو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، وفي ذلك يقول القرطبي: قوله ﷺ: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن» يعني به شأن الولاية والإمارة، ذلك لأن قريشًا كانت في الجاهلية رؤساء العرب وقادتها؛ لأنهم أهل البيت والحرم، حتى كانت العرب تسميهم أهل الله، وإليهم كانوا يرجعون في أمورهم، ويعتمدون عليهم فيما ينوبهم، ولذلك توقف كثير من الأعراب من الدخول في الإسلام قبل أن تدخل قريش، فلما أسلموا ودخلوا فيه، أطبقت العرب على الدخول في الدين بحكم أنهم كانوا لهم تابعين، ولإسلامهم منتظرين، كذا ذكره

---

(١) حديث صحيح رواه أحمد ٣/ ١٢٩، ١٨٣، ٤/ ٤٢١.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في المناقب، باب قول الله تعالى: ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ﴾، رقم (٣٤٩٦)، ومسلم في الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم (١٨١٨).

(٣) رواه البخاري في المناقب، باب مناقب قريش، رقم (٣٥٠١)، ومسلم في الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم (١٨٢٠).

ابن إسحاق وغيره فهذا معنى تبعية الناس لهم في الجاهلية، ثم لما جاء الإسلام استقر أمر الخلافة والملك في قريش شرعًا ووجودًا، ولذلك قالت قريش يوم السقيفة للأنصار: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال عمر في كلامه: إن هذا الأمر لا تعرفه الناس إلا لهذا الحي من قريش، فانقادوا لذلك ولم يخالف فيه أحد، وهو إجماع السلف والخلف(١).

القول الثاني: في قضية النسب القرشي في الخلافة يقول: لا يشترط في الإمام أن يكون قرشيًا، وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون، وهو قول الباقلاني، وهو قول الكثيرين من المعاصرين، وقال إمام الحرمين: ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب، عمومًا أصحاب هذا القول يستدلون بما يلي:

- أن شرط النسب القرشي في الإمام الأعظم موقوت بزمن عصبية قريش، وأن العلة في اشتراط الإمامة لقريش هي لعصبيتها الغالبة على من سواها من قبائل العرب.

وقالوا أيضًا: «النسب القرشي إن كان مشروطًا لذاته فليس الغاية تقتضيه؛ لأن حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر، أيًا كان نسبه، وإن كان مشروطًا لما لقريش من المنعة والقوة التي يستعين بها الخليفة على أداء واجبه وجمع الكلمة حوله فهو شرط زمني مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبة، ولا إطراء لاشتراط القرشية»(٢).

ذلك أن وقوع إجماع على قرشية الإمام معلل بمصلحة قوة قريش ومنعتها وقدرتها، فلما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتها اقتضت الضرورة الشرعية

---

(١) المفهم للقرطبي: ٤/ ٦.
(٢) السياسة الشرعية لعبدالوهاب خلاف: ص٥٧.

للمحافظة على أصل المصلحة، أن تنتقل الإمامة العظمى من قريش إلى غيرها، التي هي ذات عصبية غالبة بشوكتها القاهرة على من سواها؛ لأنه بها ينتظم أمر الملة، وتتوحد كلمة المسلمين من التفرق، وتصان غاية الشارع الكبرى من وضع الإمامة في خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، إذ الحكم يدور عندئذ مع علته وجودًا وعدمًا، وحيث تكون المصلحة فثم شرع الله سبحانه(١).

يقول الشيخ عبدالوهاب خلاف(٢): تضافرت الأدلة على أن الرئاسة العليا في الحكومة الإسلامية ليست حقًّا لقريش، ولا لغير قريش لأنه لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة الصحيحة ما يدل على أن أمر المسلمين بعد رسول الله ﷺ يكون في أسرة خاصة، ولأفراد معينين، ومقتضى ترك هذا التعيين أن يكون أمر الرياسة العليا موكولًا إلى الأمة تختار له من تشاء، ورسول الله ﷺ لم يستخلف على الناس أحدًا، ولو كان الأمر وراثيًّا لعهد به إلى صاحبه، والمسلمون لما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة على أثر وفاة الرسول واختلفوا فيمن يلي الأمر بعده كانت حجج الفريقين المختلفين ناطقة بأنهم لا يعرفون الأمر حقًّا لمعين، حتى إن بعض الأنصار دعا إلى بيعة سعد بن عبادة، وبعضهم قال للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير، وأبو بكر لما حاجهم بأن الأئمة من قريش لم يحجهم به على أنه نص من الدين، ولكن على أنه نظر صحيح لما كان لقريش إذ ذاك من العصبية والمنعة، وقد بين أبو بكر نفسه وجهة هذا النظر إذ قال: إن هذا الأمر إن تولته الأوس نكثته عليهم الخزرج، وإن تولته الخزرج نكثته عليهم الأوس، ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش، ولو كان نصًا من الدين ما خفي على جميع من كان في السقيفة من الأنصار والمهاجرين ما عدا أبا بكر،

---

(١) انظر فقه السياسة الشرعية: ص١٣٣ – ١٣٧ ومصادرها.

(٢) السياسة الشرعية: ص٢٨.

ولما احتاج أبو بكر إلى حديث المنافسة بين الأوس والخزرج، ولما ساغ لعمر أن يقول وهو يفكر فيمن يخلفه: (ولو كان سالم مولى حذيفة حيًّا لوليته) إن صح هذا القول منه.

يقول الشيخ أيضًا: «إذ كيف يولي مولى بعد ما سمع في السقيفة أن الأئمة من قريش، ويؤيد هذا بالنصوص الواردة بالاعتماد على الأعمال لا على الأنساب، وبالتبرؤ من عصبية الجاهلية، وبأن أكرم الناس عند الله أتقاهم»(١).

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نفهم أيضًا قول إمام الحرمين الجويني: «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب، ولكن خصص الله هذا المنصب العلي والمرقب السني بأهل بيت النبي، فكان ذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء»، فكأني بالإمام الجويني لا يرى له مستندًا من النقل ولا من العقل، ولذلك قال في موضع آخر: «وهذا مما يختلف فيه بعض الناس، وللاحتمال عندي فيه مجال» (٢).

## وهنا يجب التنبيه في هذا الصدد إلى ثلاثة أمور:

الأول: أن هذا الشرط خاص بالإمامة العظمى عندما تتوحد الأمة، ويتولى أمر المسلمين خليفة واحد، إذ أجمعت الأمة على أن جميع الولايات تصح لغير القرشي، ما خلا الإمامة الكبرى فهي المقصودة بالحديث قطعًا.

الثاني: أنه إذا لم يوجد من أفراد قبيلة قريش من تتوافر فيهم شروط الخلافة فيقدم غير القرشي، فينبغي أن يتفطن للعلة الحقيقية التي ينبغي أن يدور معها وصف القرشية، وهذا ما أشار إليه الرسول ﷺ بقوله: «إن هذا الأمر في قريش» ما أقاموا الدين، فإن خالفوا أمر الله وأمر رسوله فغيرهم ممن يقيم شرع وينفذ أوامره أولى

---

(١) السابق: ص٢٨-٢٩.

(٢) انظر غياث الأمم: ص٨١-٨٢ وهامشها. وراجع: منهاج السنة النبوية: ٣٨٦.

منهم.

الثالث: أنه من تولى الحكم في بلد من البلاد الإسلامية واستتب له فهو إمام شرعي تجب بيعته وطاعته وتحرم منازعته ومعصيته، ويكون له حكم الإمام الأعظم في جميع الأشياء، وإن لم يكن قرشيًا لحديث أنس في صحيح البخاري قال: قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

على أننا نقول: أين الخليفة القرشي المستجمع للشروط اللازمة، وإذا وجد فهيهات أن يجتمع عليه المسلمون كافة في شتى أقطار الأرض، كيف وأبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ يقول في عصره: إن تقدير قرشي مجتهد مستجمع الصفات متصد لطلب الإمامة هذا لا وجود له في عصرنا، كما أن استبداله والتصرف فيه بالخلع والانتقال هذا محال في زماننا [١].

## أما الشرط السابع فهو: الحرية:

هذا الشرط ذكره أو نص عليه كتاب السياسة الشرعية في شروط الإمام أو الحاكم، وذلك أن العبد لا يصلح أن يكون رئيس دولة، فهو لا يملك أمر نفسه، ثم هو مشغول بخدمة سيده، ومن عادة الأحرار ألا يطيعوا العبيد لقصور أهليتهم ومكانتهم، والأحاديث التي وردت بطاعة الأمير، ولو كان عبدًا حبشيًا، محمولة على غير ولاية الحكم، أو كان الذي استعمله وأمر بطاعته الخليفة أو أنه وردت على سبيل المبالغة في طاعة ولي الأمر، أو إذا تغلب بالقوة واستتب له الأمر فيجب طاعته إخمادًا للفتن وصيانة للدماء [٢].

---

(١) فضائح الباطنية: ص ١٢٠، نقلًا عن فقه السياسة الشرعية: ص١٢٦، وانظر أيضًا السياسة الشرعية للرشيدي: ص١٠٥ والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ص١٦٢-١٦٥.

(٢) انظر أيضًا: فقه السياسة الشرعية: ص١٣٧.

## الشرط الثامن والأخير: سلامة الحواس والأعضاء:

قالوا: وما يتعلق بالحواس فيشترط سلامة البصر والسمع والنطق، فلا يصلح من ابتلي بالعمى أو الصمم أو الخرس أي الأعمى أو الأصم أو الأخرس لهذا المنصب الخطير؛ لأنها تؤثر في العمل المنوط بولي الأمر.

وأما ما يتعلق بالأعضاء الخلقية أو التكوينية الأخرى كالأيدي والأرجل، فكل ما لا يؤثر فقده في رأي الإمام أو عمله فلا يمنع من عقد الإمامة(١).

وأختم هذا الكلام في هذا الشرط بقول الشوكاني: «المقصود بالولاية العامة هو تدبير أمور الناس على العموم والخصوص، وإجراء الأمور مجاريها ووضعها مواضعها وهذا لا يتيسر ممن في حواسه خلل؛ لأنها تقتضي نقص التدبير إما مطلقًا أو بالنسبة إلى تلك الحاسة، وأما سلامة الأطراف فلا وجه لاشتراطها فإن الأعرج والأشل لا ينقص من تدبيره شيء ويقوم بما يقوم به من ليس كذلك، ومعلوم أنه لا يراد من مثل الإمام السباق على الأقدام ولا ضرب الصولجان ولا حمل الأثقال»(٢).

وبالجملة فإن هذه العيوب التي تؤثر في الرأي والعمل، قد تختلف من عصر إلى عصر، ومن ثم يصبح المقياس الصحيح هنا هو قدرة الحاكم على القيام بمسئولياته دون معوقات(٣).

---

(١) راجع في ذلك: غياث الأمم للجويني: ص١١٨، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٥، وللفراء: ص٢٠، والمقدمة لابن خلدون: ص١٨٠، والسيل الجرار: ٤/ ٥٠٣، وفقه السياسة الشرعية: ص١٣٣ - ١٣٨ ومصادرها، والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ص١٠٣ و١٠٥ ومصادرهما.

(٢) السيل الجرار: ٤/ ٥٠٧.

(٣) راجع في ذلك الأحكام السلطانية للماوردي: ص٢٤ وما بعدها، والمدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص١٠٤ وما بعدها ومصادرها.

# المبحث الخامس

## طرق تولية الإمام

**الإمامة ضربان: اختيارية وقهرية، وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقين، والقهرية بطريق ثالث، فهذه طرق ثلاثة لانعقاد الإمامة.**

### الطريق الأولى: في الإمامة الاختيارية (أعني بيعة أهل الحل والعقد):

**وهي تنعقد أو تتم بواسطة طائفتين:**

**الطائفة الأولى:** أهل الاختيار، وهم أهل الحل والعقد من الأمراء والعلماء ورؤساء الناس ووجوههم، ويشترط فيهم شروط ثلاثة:

١) العدالة.

٢) العلم الذي يتوصلون به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

٣) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[١].

**أما الطائفة الثانية:** فهم أهل الإمامة، وقد سبقت الشروط المعتبرة فيهم فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم

---

(١) انظر: غياث الأمم: ص٥٩ وما بعدها، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لابن جماعة الحموي الشافعي: ص٥٢، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٦، والسياسة الشرعية لخلاف: ص٥٨-٥٩، والمدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص٧٤ وما بعدها، والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ١٦٧ وما بعدها.

شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلًا وأكملهم شروطًا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون في بيعته، مع مراعاة أحوال الزمان وملابساته، فيقدمون الأعلم عند ظهور البدع وقلة العلم وسكون الفتن ووفرة الأمن، ويقدمون الأشجع عند ظهور العدو وأهل الفساد والبغاة، فإن تعين لهم من بين أهل الإمامة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت بيعتهم له بالإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد في طاعته (١).

وهكذا تمت بيعة شيخ أصحاب النبي ﷺ أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث بايعه كبار الصحابة في سقيفة بني ساعدة كما في الصحيحين، قال عمر: ابسط يدك يا أبا بكر فبسط يده، فبايعه عمر وبايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار، وقد كانت هذه البيعة قبل دفن الرسول ﷺ، وقد كره الصحابة أن يبيتوا يومًا وليس لهم إمام، وليس في جماعة، فلما كان الغد دعا عمر الناس في المسجد إلى البيعة العامة، فقال: إن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ ثاني اثنين، فإنه أولى المسلمين بأموركم، فقوموا فبايعوه(٢).

## أما الطريق الثانية للبيعة الاختيارية فهي: الاستخلاف:

إن استخلاف الإمام القائم وعهده للإمامة إلى من بعده هو شكل آخر من أشكال البيعة في الإسلام، هو مما انعقد إجماع الأمة على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته، فقد عهد الصديق إلى عمر وعهد بها عمر إلى أهل الشورى الستة، وهم: عثمان وعلي والزبير وسعد وطلحة وعبد الرحمن بن عوف ومعهم عبد الله بن عمر ليرجح الكفة إذا تساوت كفتان أو ليرجح إحدى الكفتين، إذا تساوت كفتان في

---

(١) انظر في ذلك الأحكام السلطانية للماوردي: ص٧-٨، وفقه السياسة الشرعية: ص١٣٩-١٤٠ ومصادرهما.

(٢) رواه البخاري في الأحكام، باب الاستخلاف، رقم (٧٢١٩).

الاختيار، ولذلك اجتمعوا بعد ذلك واختاروا عثمان رضي الله عنهم، فكان عثمان ثالث الخلفاء الراشدين، ولم ينكر ذلك أيضًا الصحابة على عمر في هذا الاستخلاف، وإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجتهد رأيه في الأحق بها والأقوم لشروطها، وحاصله كما يقول النووي أن المسلمين أجمعوا أن الخليفة إذا حضرته مقدمات الموت وقبل ذلك يجوز له الاستخلاف، ويجوز له تركه، فإن تركه فقد اقتدى بالنبي ﷺ في هذا، وإلا فقد اقتدى بأبي بكر، وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة(١).

ويرى ابن حزم أن هذه هي الطريق المثلى من وجهة نظره في تولية الإمامة، فهو فيقول: «عقد الإمامة يصح بوجوه: أولها وأفضلها وأصحها: أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، كما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع، وإنما أنكر من أنكر من الصحابة رضي الله عنهم ومن التابعين بيعة يزيد بن معاوية والوليد وسليمان؛ لأنهم كانوا غير مرضيين، لا لأن الإمام عهد إليهم في حياته» (٢).

وكأني بابن حزم يضع نصب عينيه مصلحة الأمة في عدم انقسامها شيعًا وأحزابًا حول هذا الإمام أو الأمير فتختلف الأمة وينفرط عقدها وتجمعها، وعمومًا فإن هذا

(١) انظر شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٠٥.

(٢) الفصل في الملل والنحل: ٥/ ١٦.

الذي قاله أبو محمد بن حزم أشار إليه من قبل أبو بكر الصديق رضي الله عنه حينما عهد إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الأمر من بعده، فقال: اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة، وأشار إليه كذلك أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما إذ يقول: دخلت على حفصة فقالت: أعلمت أن أباك غير مستخلف قال: قلت ما كان ليفعل، قالت: إنه لفاعل، قال: فحلفت أني أكلمه في ذلك، فسكت حتى غدوت ولم أكلمه، فكنت كأنما أحمل بيميني جبلًا حتى أكلمه، فدخلت عليه، فسألني عن حال الناس وأنا أخبره، ثم قلت له: إني سمعت الناس يقولون مقالًا، فآليت أن أقولها لك، زعموا أنك غير مستخلف، وإنه لو كان راعي إبل أو راعي غنم، ثم جاءك وتركها رأيت أن قد ضيع، فرعاية الناس أشد، فوافقه قولي، فوضع رأسه ساعة ثم رفعه إلي، فقال: إن الله عز وجل يحفظ دينه، وإني لئن لا أستخلف فإن رسول الله ﷺ لم يستخلف، وإن أستخلف فإن أبا بكر قد استخلف، قال: فوالله ما هو إلا أن ذكر رسول الله ﷺ وأبا بكر فعلمت أنه لم يكن ليعدل برسول الله ﷺ أحدًا وأنه غير مستخلف (١).

يقول صديق حسن خان على سبيل المثال: (ولا يتهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه؛ لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأولى ألا يحتمل فيهم تبعة بعد مماته، خلافًا لمن قال باتهامه في الولد أو الوالد أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله، لاسيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه من إيثار مصلحة أو توقع مفسدة، فتنتفي الظنة عند ذلك رأسًا كما وقع في عهد معاوية مع ابنه يزيد، وإن كان فعل معاوية مع وفاق الناس له حجة في هذا الباب، والذي

(١) متفق عليه: البخاري في الأحكام، باب الاستخلاف، رقم (٧٢١٨)، ومسلم في الإمارة، باب الاستخلاف وتركه، رقم (١٨٢٣).

دعا معاوية إلى إيثار ابنه يزيد دون من سواه، إنما هو مراعاة المصلحة باجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم، فآثرهم بذلك دون غيرهم ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصًا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا، فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك، وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هوادة، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك، وعدالتهم مانعة منه، ثم إنه وقع مثل ذلك من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرون الحق ويعملون به، مثل عبدالملك وسليمان من بني أمية، والسفاح والمهدي والرشيد من بني العباس وأمثالهم ممن عرفت عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين والنظر لهم، ولا يعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك، فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء، فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك، وكان الوازع دينيًّا، وعند كل أحد وازع من نفسه، فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط، وآثروه على غيره ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه).

والمهم أنه إذا استقرت الخلافة لمن تقلدها إما بعهد أو اختيار لزم كافة الأمة أن يعرفوا إفضاء الخلافة إلى مستحقها وعليهم تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه، ليقوم بها وكل من وجوه المصالح وتدبير الأعمال(١).

إن المعتبر في ذلك كله هو وقوع البيعة له من أهل الحل والعقد، فإنها هي الأمر

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٢١، وأيضًا إكليل الكرامة: ص٣٣-٣٤، وفقه السياسة الشرعية: ص١٤٦-١٤٧.

الذي يجب بعده الطاعة وتثبت به الولاية وتحرم معه المخالفة، وقد قامت على ذلك الأدلة وثبتت به الحجة(١).

## أما الطريقة الثالثة والأخيرة من طرق تولية الإمام أو الحاكم في الإسلام فهي: الطريق القهرية:

وهي قهر صاحب الشوكة، أي الغلبة أو القوة، فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى للإمامة من هو من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلًا أو فاسقًا على الأصح لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم(٢).

وهذا الذي قاله ابن جماعة هو الذي اتجه إليه جماهير أهل العلم، بل انعقد عليه الإجماع، وقد أسس هذا الإجماع إن صحت دعوى الإجماع على مبدأ ارتكاب أخف الضررين، إذ عند الموازنة بين الضرر الناشئ عن وصول الحاكم إلى منصب الخلافة بطريق التغلب والضرر الناشئ عن مقاومته والخروج عليه من انقسام الجماعة وحدوث الفتن وانشغال المسلمين بحروب بعضهم البعض وإراقة الدماء وإضاعة الجهود والأموال يظهر واضحًا أن الأضرار الناتجة عن الاحتمال الثاني أشد جسامة وأكثر خطورة من الأضرار الناجمة عن الاحتمال الأول(٣).

وقد أشار إلى هذا المعنى كثيرون منهم العلامة الدسوقي في حاشيته إذ يقول: اعلم أن الإمامة العظمى تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بإيصاء الخليفة الأول، وإما

---

(١) السيل الجرار: ٤/ ٥١١.

(٢) تحرير الأحكام لابن جماعة: ص٥٥.

(٣) انظر فقه السياسة الشرعية: ص١٤٩ ومصادرها.

بالتغلب على الناس؛ لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته ولا يراعى في هذا شروط الإمامة إذ المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين وإما بيعة أهل الحل والعقد (١).

ونخلص من هذا كله إلى تلك القاعدة المهمة: من غلب فتولى الحكم واستتب الأمر له فهو إمام تجب بيعته وطاعته وتحرم منازعته ومعصيته وإن لم يستجمع الشروط.

قال الإمام أحمد: (ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا برًّا كان أو فاجرًا) (٢).

واحتج الإمام أحمد بما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما أن قال: وأصلي وراء من غلب، وكان عبدالله بن عمر امتنع أن يبايع لعبدالله بن الزبير أو لعبدالملك بن مروان، فلما غلب عبدالملك واستقر له الأمر بايعه وكتب إليه: إني أقر بالسمع والطاعة لعبدالله عبدالملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت وإنى بنيّ قد أقروا بمثل ذلك (٣).

وقال الإمام الشافعي: (كل من غلب على الإمامة بالسيف حتى يسمى خليفة، ويجمع الناس عليه، فهو خليفة). وقال ابن حجر رحمه الله: (وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء).

والخلاصة أن أهل العلم متفقون على طاعة من تغلب عليهم في المعروف، يرون

---

(١) حاشية الدسوقي: ٤/ ٢٢٨.

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص٢٣.

(٣) رواه البخاري في الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، رقم (٧٢٠٣).

نفوذ أحكامه وصحة إمامته، لا يختلف في ذلك اثنان، ويرون المنع من الخروج عليهم بالسيف وتفريق الأمة، وإن كان الأئمة فسقة ما لم يروا كفرًا بواحًا، ونصوصهم في ذلك موجودة عن الأئمة الأربعة وغيرهم وأمثالهم ونظائرهم[1].

---

(١) راجع مثلًا غياث الأمم: ص٣١١-٣١٢ ثم ٣١٦ وما بعدها، وفقه السياسة الشرعية: ص١٥١-١٥٢ ومصادرهما.

# المبحث السادس

## القواعد التي تتعلق بالإمامة

نبين في هذا المبحث أهم القواعد التي تتعلق بالإمامة كما قررها أهل العلم المعنيون بالسياسة الشرعية، ومنها وجوب عقد البيعة وتحريم نقضها، وجواز نصب المفضول مع وجود الفاضل، والصبر على جور الإمام وتحريم الخروج على أئمة الظلم والجور بالثورات والانقلابات وما يترتب على ذلك من التخريب والإضرار بمصالح الأمة.

فلنبدأ بعون الله تعالى تلك القواعد التي تتعلق بالإمامة:

### القاعدة الأولى: وجوب عقد البيعة وتحريم نقضها

البيعة هي معاهدة بين الإمام والرعية على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدًا للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي(١).

وإذا انعقدت الإمامة وجبت على الناس كافة مبايعة الإمام على السمع والطاعة وإقامة كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، يقول القرطبي: ومن تأبى على البيعة لعذر

---

(١) إكليل الكرامة: ص٢٦.

عُذر، ومن تأبى بغير عذر جُبر وقهر لئلا تفترق كلمة المسلمين[١].

وهذه البيعة تسمى بيعة الأمراء، وسميت بذلك لأن المقصود بها تأكيد السمع والطاعة[٢]، وعدم الخروج والافتيات على الإمام كما في حديث عبادة: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله، قال: «إلا أن تروا فيه كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان»، أي حجة بينة وأمر لا شك فيه يحصل به اليقين أنه كفر[٣].

وليس من شرط ثبوت الإمامة أن يبايعه كل من يصلح للمبايعة، ولا من شرط الطاعة على الرجل أن يكون من جملة المبايعين، فإن هذا الاشتراط في الأمرين مردود بإجماع المسلمين أولهم وآخرهم، سابقهم ولاحقهم، وهذه البيعة لا يجوز نقضها وإن كان الحاكم ظالمًا أو فاسقًا، وقد أجمع أهل السنة على أن السلطان لا ينعزل بالفسق[٤].

وقد مر بنا في حديث عبادة المتفق على صحته: «وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان»، وقد دل على ذلك أيضًا ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من خلع يدًا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له»- أي: لا يجد حجة يحتج بها عند السؤال، فيستحق العذاب والنكال؛ لأن رسول الله ﷺ قد أبلغه ما

---

(١) جامع الأحكام الفقهية: ٣/ ٤١٧.

(٢) المفهم للقرطبي: ٤/ ٤٥.

(٣) كذا في المفهم: ٤/ ٤٦.

(٤) راجع شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٢٩، وأيضًا غياث الأمم للجويني: ص٢٢ وما بعدها، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٣-٤، ثم فقه السياسة الشرعية: ص١٥٧- ١٥٨ ومصادرهما.

أمره الله بإبلاغه من وجوب السمع والطاعة لأولي الأمر[١]- و«من مات ليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية»[٢].

ويعني بميتة الجاهلية أنهم كانوا فيها لا يبايعون إمامًا ولا يدخلون تحت طاعة، فمن كان من المسلمين لم يدخل تحت طاعة إمام فقد شابههم في ذلك، فإن مات على تلك الحالة مات على مثل حالهم مرتكبًا كبيرة من الكبائر كما قال القرطبي [٣]، وقال النووي: أي على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم، فإن خرج أحد على الإمام الذي تمت له البيعة فنازعه وطلب البيعة لنفسه نهي عن ذلك، فإن لم ينته قوتل، فإن لم يندفع شره إلا بقتله فقتل كان هدرًا[٤].

برهان ذلك حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[٥].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ستكون بعدي خلفاء فتكثر» قالوا: فما تأمرنا يا نبي الله قال: فوا ببيعة الأول فالأول أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[٦]، يعني بهم كما يقول القرطبي[٧]: السمع

(١) كذا في المفهم: ٤/ ٦٢.

(٢) هذا حديث في صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم (١٨٥١).

(٣) في المفهم: ٤/ ٥٩.

(٤) في شرح صحيح مسلم: ١٢/ ٣٤١-٣٤٢.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) متفق عليه: البخاري في أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم (٣٤٥٥)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم (١٨٤٢).

(٧) في المفهم: ٤/ ٥٠.

والطاعة والذب عرضًا ونفسًا والاحترام والنصرة له على من بغى عليه، ويقول النووي: «إذا بويع خليفة بعد خليفة، فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الوفاء بها، ويحرم عليه طلبها، وسواء عقدوا للثاني عالمين بعقد الأول أو جاهلين، وسواء كانا في بلدين أو بلد، أحدهما في بلد الإمام المنفصل، والآخر في غيره»(١).

وبرهان ذلك أيضًا حديث عرفجة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «ستكون هنات وهنات - أي فتن وأمور حادثة - فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنًا من كان»(٢).

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٣١.

(٢) رواه مسلم في الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم (١٨٥٢).

## القاعدة الثانية: جواز نصب المفضول مع وجود الفاضل

ومعنى ذلك: أنه يجوز نصب المفضول مع وجود الفاضل خوف الفتنة وألا يستقيم أمر الأمة، وذلك أن الإمام إنما نصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل واستخراج الحقوق وإقامة الحدود وجباية الأموال لبيت المال وقسمتها على أهلها، فإذا خيف بإقامة الأفضل الهرج والفساد وتعطيل الأمور التي لأجلها ينصب الإمام كان ذلك عذرًا ظاهرًا في العدول عن الفاضل إلى المفضول (١).

وفي ذلك يقول أبو محمد بن حزم: ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة منهم محمد بن الطيب الباقلاني ومن اتبعه، وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه وذهبت طائفة من الخوارج وطائفة من المعتزلة وطائفة من المرجئة وجميع الزيدية من الشيعة وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه، وما نعلم لمن قال: إن الإمامة لا تجوز إلا لأفضل من يوجد حجة أصلًا لا من قرآن ولا من سنة ولا من إجماع ولا من صحة عقل ولا من قياس ولا قول صاحب، وما كان هكذا فهو أحق قول بالاطراح، وقد قال أبو بكر رضي الله عنه يوم السقيفة قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، يعني أبا عبيدة وعمر، وأبو بكر أفضل منهما بلا شك، فصح بما ذكرنا إجماع جميع الصحابة رضي الله عنهم على جواز إمامة المفضول، ثم عهد عمر رضي الله عنه إلى ستة رجال، ولا بد أن لبعضهم على بعض فضلًا، وقد أجمع أهل الإسلام حينئذ على أنه إن بويع أحدهم فهو الإمام الواجب طاعته، وفي هذا إطباق منهم على جواز إمامة المفضول، ثم مات علي رضي الله عنه فبويع الحسن، ثم سلم

---

(١) جامع الأحكام الفقهية: ٤/٤١٦، وراجع أيضًا غياث الأمم: ص١٦٧- ١٧١، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٧-٩ والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ص١٦٥-١٦٦.

الأمر إلى معاوية، وفي بقايا الصحابة من هو أفضل منهما بلا خلاف ممن أنفق قبل الفتح وقاتل، فكلهم أولهم عن آخرهم بايع معاوية ورأى إمامته، وهذا إجماع متيقن على جواز إمامة من غيره أفضل منه بيقين لا شك فيه[1].

(١) انظر الفصل لابن حزم: ٥/ ٥-٦ وفي كتاب (النظام السياسي في الإسلام) للدكتور عبد العزيز الخياط دراسة مستفيضة عن حكم تعدد الإمامة في البلد الواحد، وفي بلدين مختلفين، ولمن تنعقد الإمامة إذا تعددت؟ راجع: ص١٣٤-١٣٩ ومصادرها.

## القاعدة الثالثة: في الصبر على جور الأئمة

الصبر على جور الأئمة أصل من أصول أهل السنة والجماعة كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية [١]، فلا تكاد ترى مؤلَّفًا في السنة يخلو من تقرير هذا الأصل والحض عليه، وهذا من محاسن الشريعة الغراء وحكمة الشارع الشريف، فإن الصبر على جور الأئمة وظلمهم مع كونه هو الواجب شرعًا، فإنه أخف من ضرر الخروج عليهم ونزع الطاعة من أيديهم لما ينتج من الخروج عليهم من المفاسد العظيمة، وربما سبّب الخروج حدوث فتنة يدوم أمدها ويستشري ضررها ويقع بسببها سفك للدماء وانتهاك للأعراض وسلب للأموال وغير ذلك من أضرار كثيرة ومصائب جسيمة على البلاد والعباد.

يقول ابن تيمية: «إن الحاكم إذا ولاه ذو الشوكة لم يمكن عزله إلا بفتنة، ومتى كان السعي في عزله مفسدة أعظم من مفسدة بقائه، لم يجز الإتيان بأعظم الفسادين لدفع أدناهما، وكذلك الإمام الأعظم».

ولهذا كان المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما. ولعله لا يكاد يُعرف طائفة خرجت على ذي سلطان، إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته.

ومضى يقول: «والله تعالى لم يأمر بقتال كل ظالم وكل باغ كيفما كان، ولا أمر بقتال الباغين ابتداء، بل قال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن

(١) في الفتاوى: ٢٨/ ١٧٩.

بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل﴾ [الحجرات: ٩ ]، فلم يأمر بقتال الباغية ابتداء، فكيف يأمر بقتال ولاة الأمر ابتداء؟»(١).

وجاء في شرح العقيدة الطحاوية: ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة(٢).

وقال شارح الطحاوية: وأما ولي الأمر فقد يأمر بغير طاعة الله، فلا يطاع إلا فيما هو طاعة لله ورسوله، وأما لزوم طاعتهم وإن جاروا فلأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم، بل في الصبر على جورهم تكفير السيئات ومضاعفة الأجور فإن الله تعالى ما سلطهم علينا إلا لفساد أعمالنا، والجزاء من جنس العمل، فعلينا الاجتهاد بالاستغفار والتوبة وإصلاح العمل، قال تعالى: ﴿أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٩]، فإذا أراد الرعية أن يتخلصوا من ظلم الأمير فليتركوا الظلم(٣).

فهذا موقف أهل السنة والجماعة من جور السلطان يقابلونه بالصبر والاحتساب ويعزون حلول ذلك الجور بهم إلى ما اقترفته أيديهم من خطايا وسيئات، كما قال الله جل وعلا: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، فيهرعون إلى التوبة والاستغفار، ويسألون الله عز

(١) منهاج السنة النبوية: ٣/ ٣٩١

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ص٣٧٩.

(٣) السابق: ص٣٨١، وانظر أيضًا: فقه السياسة الشرعية: ص١٦٥.

وجل أن يكشف ما بهم من ضر، ويسلكون الطرق الشرعية لرفع الظلم عنهم بحكمة ورفق، ولا يُقدِمون على شيء مما نهى عنه الشرع المطهر في هذه الحالة من حمل سلاح أو إثارة فتنة أو نزع يد من طاعة لعلمهم أن هذه الأمور إنما يفزع إليها من لا قدر لنصوص الشرع في قلبه من أهل الآراء الذين تسيرهم الأهواء لا الآثار، وتتخطفهم الشبه ويستزلهم الشيطان ولعلمهم أيضًا ما يترتب على هذه الأمور من مفاسد أعظم ومنكرات أشد، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وكما قال معاوية رضي الله عنه لأهل المدينة: إياكم والفتنة، فلا تهموا بها، فإنها تفسد المعيشة وتكدر النعمة وتورث الاستئصال[١].

هذا والأحاديث كثيرة في وجوب الصبر على الحكام والمسئولين، ولعلنا قد ذكرنا فيما مضى بعضها، ولا بأس من التذكرة بطرف منها هنا، مثل حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات فميتة جاهلية»[٢].

وحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تكرهونها»، قالوا: يا رسول الله، فما تأمرنا؟ قال: «تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم»[٣]، قال النووي: في هذا الحديث الحث على

---

(١) راجع منهاج السنة النبوية: ٣٩٢-٣٩٥ وفقه السياسة الشرعية: ص١٦٤- ١٦٨ ومصادرها.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في الفتن، باب قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أمورا تنكرونها"، رقم (٧٠٥٣)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم (١٨٤٩).

(٣) متفق عليه: البخاري في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم (٣٦٠٣)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم (١٨٤٣).

السمع والطاعة، وإن كان المتولي ظالمًا عسوفًا فيعطى حقه من الطاعة ولا يخرج عليه ولا يخلع، بل يتضرع إلى الله تعالى في كشف أذاه ودفع شره وإصلاحه[1].

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٣٢، وراجع أيضًا شرح العقيدة الطحاوية: ص٣٧٣ وما بعدها والاعتصام: للشاطبي: ٢/ ٤١٦ المكتبة التوفيقية.

## القاعدة الرابعة: تحريم الخروج على أئمة الظلم والجور بالثورات والانقلابات

أجمع أهل السنة والجماعة على تحريم الخروج على الحكام الظلمة والأئمة الفسقة بالثورات أو الانقلابات أو غير ذلك للأحاديث الناهية على الخروج ولما يترتب على ذلك من فتن ونكبات وأرزاء، وصار هذا الأصل من أهم أصولهم التي باينوا بها الفرق الضالة وأهل الأهواء المارقة، وحرص علماؤهم على تدوينه في مصنفات العقيدة وكتب السنة، وقد ذكرت لكم قبل قليل قول الطحاوي في العقيدة الطحاوية: ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة.

ولقد أكد هذا الإجماع أو هذا التواتر من علماء الفقه والحديث وغيرهم جمع من العلماء منهم النووي حيث قال: وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين(١).

ونقله ابن حجر(٢) عن ابن بطال، فقال: وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن للدماء وتسكين الدهماء، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح.

وقد يعترض على الإجماع بقيام الحسين وابن الزبير وأهل المدينة على بني أمية، ولكن الذي يظهر أنه استقر أهل السنة بعد هذه الفتن على القول بتحريم الخروج،

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٢٩.

(٢) في فتح الباري: ١٣/ ٧.

الأمر الذي دفع بعض العلماء على القول: إن هذا الخلاف كان أولًا ثم حصل الإجماع على منع خروجهم[(١)].

**والأدلة على إجماع أهل السنة على تحريم الخروج على الحاكم الجائر من الكثرة بمكان نذكر منها ما يلي:**

النصوص التي ورد فيها الأمر بالطاعة وعدم نكث أو نقض البيعة والصبر على جور الأئمة، ومنها حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه الذي كررناه كثيرًا، وفيه قوله: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من الله فيه برهان»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهذا أمر بالطاعة مع استئثار ولي الأمر وذلك ظلم منه، ونهي عن منازعة الأمر أهله، وذلك نهي عن الخروج عليه، لأن أهله هم أولو الأمر الذين أمر بطاعتهم وهم الذين لهم سلطان يأمرون به».

قال الكرماني في شرح البخاري: «وفي الحديث أن السلطان لا ينعزل بالفسق، إذ في عزله سبب للفتنة وإراقة الدماء وتفريق ذات البين، فالمفسدة في عزله أكثر منها في بقائه»[(٣)].

وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: إن رسول الله ﷺ قال: «إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي

---

(١) انظر شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٢٩، وفقه السياسة الشرعية: ص١٧١ ومصادرها.

(٢) صحيح مسلم، وسبق تخريجه. وراجع: منهاج السنة النبوية: ٣٩٤.

(٣) شرح البخاري للكرماني: ٢٤/ ١٦٩.

وتابع»، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا»(١)، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فقد نهى رسول الله ﷺ عن قتالهم، مع إخباره أنهم يأتون أمورًا منكرة، فدل على أنه لا يجوز الإنكار عليهم بالسيف، كما يراه من يقاتل ولاة الأمر من الخوارج والزيدية والمعتزلة، وطائفة من الفقهاء وغيرهم»(٢).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات مات ميتة جاهلية»(٣). قال العيني: يعني فليصبر على ذلك المكروه ولا يخرج من طاعته، لأن في ذلك حقن الدماء وتسكين الفتنة إلا أن يكفر الإمام ويظهر خلاف دعوة الإسلام، فلا طاعة لمخلوق عليه.

وروي عن جرير بن عبدالله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»(٤).

ويدل على هذا المعنى أيضًا ما ورد من أحاديث صحيحة يخبر فيها ﷺ عما يقع في الأمة من ظلم وجور على أيدي بعض الأئمة، فلم يأمر إلا بالصبر، فلو كان الخروج مأذونًا فيه لما تأخر البيان، فهذا وقت الحاجة إليه، ومن تلك الأحاديث: عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم سترون بعدي أثرة وأمورًا تنكرونها»، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: «أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم»، فقد أخبر النبي ﷺ أن الأمراء يظلمون ويفعلون أمورًا منكرة، ومع هذا أمرنا أن نؤتيهم الحق الذي لهم، ونسأل الله الحق الذي لنا، ولم يأذن بأخذ الحق في

---

(١) رواه مسلم في الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، رقم (١٨٥٤).

(٢) منهاج السنة النبوية: ٣/ ٣٩٢.

(٣) متفق عليه، وسبق تخريجه.

(٤) متفق عليه: البخاري في الأدب، باب ما جاء في قول الرجل ويلك، رقم (٦١٦٦)، ومسلم في الإيمان، باب بيان معنى قول النبي ﷺ: "لا ترجعوا بعدي كفارا"، رقم (٦٦).

القتال، ولم يرخص بترك الحق الذي لهم.

وبهذه الأحاديث وأمثالها عمل أصحاب رسول الله ﷺ بها وعرفوا أنها من الأصول التي لا يقوم الإسلام إلا بها، وشاهدوا من يزيد بن معاوية والحجاج ومن بعدهم خلا الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه أمورًا ظاهرة، ليست خفية، ونهوا عن الخروج عليهم والطعن فيهم، ورأوا أن الخارج عليهم خارج عن دعوة المسلمين إلى طريق الخوارج.

ومن براهين إجماع أهل السنة على عدم جواز الخروج على الحكام الفاسقين أو الظالمين بالثورات أو الانقلابات مراعاة مقاصد الشريعة، فإن الله تعالى بعث رسول الله ﷺ لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، ودفع أعظم المفاسد بالتزام أدناها، وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات والمستحبات فلا بد أن تكون المصلحة فيه راجحة على المفسدة، حيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم يكن مما أمر الله به.

يقول ابن قيم الجوزية: إن النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر، وقد استأذن أصحاب رسول الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: «لا، ما أقاموا الصلاة».

ومن الأدلة أيضًا أنه باستقراء التاريخ القديم والحديث يتبين أنه لا يتحقق للخارجين مقاصدهم ومراداتهم، بل لا يرون من الخروج إلا الشر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وقل من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير، كالذين خرجوا على يزيد في المدينة، وكابن الأشعث

الذي خرج على عبدالملك بالعراق وكابن المهلب الذي خرج على ابنه بخراسان وكأبي مسلم صاحب الدعوة الذي خرج عليهم بخراسان أيضًا، وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة وأمثال هؤلاء.

ومن الأمثلة المعاصرة ما حدث في الصومال قبل بضع سنوات، فرغم فساد الحكومة وجور الحاكم وما أشيع بعد سقوطه كانت الحياة قائمة بما فيها من خير وشر، التاجر في متجره والفلاح في مزرعته والعامل في مصنعه، والناس يغدون ويروحون بحثًا عن لقمة العيش ومتطلبات الحياة، وما إن ثارت الفتنة وأطيح بالحكومة حتى سادت الفوضى وعمت البلوى وأصبحت البلاد بلا حكومة، حروب دائمة ونزاعات قبلية، مئات الألوف من القتلى والجرحى وملايين من المشردين والجياع، واقع مؤلم ونار مشتعلة أهلكت الحرث والنسل، وانقطعت بسببها السبل، ولله در القائل: إمام غشوم ولا فتنة تدوم، ومثل هذا أيضًا ما نراه في العراق اليوم بعد سقوط حكم صدام حسين.

والخلاصة: أنه لا يجوز الخروج على ولاة الأمور وشق العصا إلا إذا وجد منهم كفرٌ بواح عند الخارجين فيه برهان من الله، وهم قادرون على ذلك، لا على وجه لا يترتب عليه ما هو أنكر وأكثر فسادًا، وليس الحكم بغير ما أنزل الله من غير جحود ولا نكران من الكفر البواح، بل كفر دون كفر، كفر لا يخرج من الملة، كما أوضحناه سابقًا[1]، مع العلم أننا سنعود إلى مسألة طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه، بتفصيل أكثر في كلامنا عن حقوقه التي تجب له في مقابل الواجبات التي يقوم بها.

(١) وراجع: فقه السياسة الشرعية: ص١٨٠ - ١٨٥ ومصادرها.

# المبحث السابع

## وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية

نتناول في هذا المبحث واجبات ولي الأمر أو وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية[(١)].

وعند استعراضنا لمهام الحاكم في الدولة الإسلامية والأمور التي تفوضها الأمة له وتبايعه كي يختص بالنظر فيها والقيام بها، والتي هي مجموع سلطاته، وفيها نطاق اختصاصه لا بد من الرجوع إلى تعريف هذه الوظيفة عند علماء المسلمين، ونعني بها: الخلافة وإمارة المؤمنين والإمامة، قد عرفها الماوردي فقال: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة لحراسة الدين وسياسة الدنيا، وعرفها إمام الحرمين الجويني بأنها رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، وعرفها الجرجاني بأنها رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، كما عرفها ابن خلدون فقال: إنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليهم، كما عرفها في موضع آخر فقال: بأنها خلافة عن صاحب

(١) من المؤلفات التي عنيت ببحث هذا الموضوع: غياث الأمم للجويني: ص١٨٠ وما بعدها، الأحكام للماوردي: ص٢٢-٢٣، ولأبي يعلى: ص١٢، ومنها تحرير الأحكام لابن جماعة: ص٦٥- ٧٠، ثم السياسة الشرعية لابن تيمية: ص١٣ وما بعدها، وأيضًا نظام الحكم في الإسلام: ص٥١٠ - ٥١٦ ومصادرها، وفقه السياسة الشرعية: ص١٨٦ وما بعدها ومصادرها، والنظام السياسي في الإسلام للخياط: ص٢٠٣-٢١١ وكتاب وظيفة الحكم في الدولة الإسلامية للدكتور عارف أبو عيد: ص١٣٩ وما بعدها، طبعة الأرقم بالكويت.

الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

هذه بعض تعريفات علماء المسلمين لمصطلح الخلافة، وهناك تعريفات كثيرة أوردها العلماء والفقهاء، ومعظمها لا يخرج عن هذه التعريفات التي ذكرناها سابقًا والتي جمعها الدكتور عارف خليل أبو عيد(١).

وكما هو واضح من التعريفات السابقة للخلافة والإمامة والإمارة، وهي الألقاب الرئيسية للحاكم المسلم كما بينا من قبل، يظهر لنا أنها متقاربة من حيث المعنى مع اختلافات يسيرة في صياغة التعريف بحذف كلمة أو زيادة قيد.

ونستطيع القول هنا: إن وظيفة الإمام منحصرة في أمرين هما حراسة الدين وسياسة الدنيا اللذين هما وسيلة لتحقيق أمر الله عز وجل في الأرض على الوجه المشروع، وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مقصود الإمامة كما قال ابن تيمية: «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٢).

وقد أرشدنا الله سبحانه وتعالى إلى هذا الهدف في القرآن الكريم، فقال: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]، يقول إمام الحرمين الجويني: إن الغرض من الحكم استيفاء قواعد الإسلام طوعًا أو كرهًا، والمقصود الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه قضية فرعية (٣).

وقبل الخوض في تفصيل وظيفة الحاكم التي سبق إجمالها يحسن بنا أن نذكر أقوال السلف الصالح في تحديد مهمات هذه الوظيفة:

(١) في كتابه وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية في أول الباب الثالث: ص١٣٩ - ١٤١.

(٢) الحسبة لابن تيمية: ص١٤.

(٣) غياث الأمم: ص١٨٣.

يقول الحسن البصري: إن الإسلام قد أعطى من شئونه ومجالاته إلى السلطان أربع مجالات هي: الحكم والفيء والجمعة والجهاد، فهذه أربعة من الإسلام إلى السلطان.

وأما الإمام الماوردي فكان أكثر تفصيلًا لهذه المهام فقال: والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء:

أحدها: حفظ الدين على أصول مستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة فإذا نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذ به بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسًا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النَّصَفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

الثالث: حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

الرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بثغرة ينتهكون فيها محرمًا أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دمًا.

السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

السابع: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصًا واجتهادًا من غير خوف ولا عسف.

الثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلًا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح(١).

وأما إمام الحرمين الجويني فجعل واجبات الإمام، منها ما يتعلق بالنظر في أصل الدين، ومنها ما يتعلق بفروع الدين، أما واجب الإمام نحو أصل الدين، فينقسم إلى حفظ الدين ودفع شبهات الزائغين ودعاء الجاحدين والكافرين إلى الالتزام بالحق، وأما نظره في الفروع فليس المقصود فيها تصرفات الإمام في فروع الشريعة، وإنما الغرض بيان ما يتعلق بالعبادات البدنية لينتظم أصل الدين بفروعه، فمن العبادات ما كان شعارًا ظاهرًا في الإسلام، كاجتماع الناس في الجمع والأعياد ومجامع الحجيج، وهذا مما ينبغي ألا يغفل عنه، فإن الناس إذا كثروا عم الزحام، وخيف عند تزاحم القوم من أمور محذورة، وهي إن لم تصن، تصبح عرضة للفتن، ولهذا أمّر الرسول ﷺ بعد فتح مكة أبا بكر رضي الله عنه على الحجيج، ثم استمرت تلك السنة في كل عام، فلم يخل عن إمام أو مستناب من جهة إمام، وأما ما لم يكن شعارًا ظاهرًا من العبادات البدنية فلا يظهر تصرف الإمام إليه إلا أن ترفع إليه واقعة فيرى فيها رأيه مثل أن يبلغه أن شخصًا ترك الصلاة عامدًا من غير عذر أو أن رجلًا امتنع عن الصيام من غير عذر.

**أما القسم الثاني:** وهو نظر الإمام في الأمور المتعلقة بالدنيا فيشتمل على منابذة

(١) الأحكام السلطانية: ص٢٢-٢٣ وتجد شرحًا وافيًا لها في كتاب النظام السياسي في الإسلام: للدكتور الخياط: ص٢٠٤-٢١١.

أهل الكفر وحراسة الثغور وحفظ الأمن داخل ديار الإسلام والفصل في الخصومات، وهذا يناط بالقضاء والحكام، ثم تطبيق الحدود والعقوبات وسد حاجات المحاويج من أفراد الرعية (١).

وأما ابن الأزرق فقد جعل وظيفة الحاكم منحصرة في أصلين عظيمين هما حراسة الدين من محذور تبديله وتغييره، وسياسة الدنيا بتنفيذ الأحكام وإقامة الصلاة وجباية الخراج ونصب القضاة وحماية ديار الإسلام وتجهيز الجيوش وبعث السعاة والولاة وإنصاف المظلوم.

وعمومًا فهذه الواجبات كلها تندرج تحت مقصدين كبيرين هما إقامة الدين وسياسة الدنيا، وحبذا لو ألقينا مزيدًا من التفصيل لهذه الواجبات كما وردت في الأحكام السلطانية ونحوها من كتب السياسة الشرعية أو نظام الحكم أو وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية وغير ذلك، فقد ورد في كتب السياسة الشرعية كالأحكام السلطانية للماوردي وأبي يعلى الفراء وتحرير الأحكام لابن جماعة وغيرها ما يلزم ولي الأمر أن يقوم به، فمن ذلك:

الأول: حفظ الدين على أصوله المقررة وقواعده المحررة المستنبطة من الكتاب والسنة وما أجمع عليه سلف الأمة وإيضاح حجج الدين ونشر العلوم الشرعية وتعظيم العلم وأهله ورفع مناره ومحله ومخالطة العلماء الأعلام النصحاء لدين الإسلام ومشاورتهم في موارد الأحكام ومصادر النقض والإبرام، وكذلك رد البدع والمبتدعين وإقامة شعائر الإسلام كفروض الصلوات والجمع والجماعات والأذان والإقامة والخطابة والإمامة ومنه النظر في الصيام والفطر وأهلته وحج البيت الحرام وعمرته، ومنه الاعتناء بالأعياد وتسيير الحجيج من نواحي البلاد وإصلاح طرقها

(١) راجع غياث الأمم: ص١٨٣ وما بعدها.

وأمنها في مسيرهم واتخاذ من ينظر أمورهم.

**الثاني:** حماية بيضة الإسلام والذب عنها، إما في كل إقليم إن كان خليفة، أو في القطر المختص به إن كان مفوضًا إليه، فيقوم بجهاد المشركين ودفع المحاربين والباغين وتدبير الجيوش وتجنيد الجنود وتحصين الثغور بالعدة المانعة والعدة الدافعة، وبالنظر في ترتيب الأجناد في الجهاد على حسب الحاجات وتقدير إقطاعهم وأرزاقهم وصلاح أحوالهم.

**الثالث:** فيجب على من حكمه الله في عباده وملكه أو شيئًا من بلاده أن يجعل العدل أصل اعتماده وقاعدة استناده لما فيه من صلاح العباد وعمارة البلاد، ولذلك كان كسرى وغيره من كفرة الملوك في غاية العدل مع أنهم لا يعتقدون ثوابًا ولا عقابًا؛ لأنهم علموا أن بالعدل صلاح ملكهم وبقاء دولتهم، وقد اتفقت شرائع الأنبياء وآراء الحكماء والعقلاء أن العدل سبب لنمو البركات ومزيد الخيرات، وأن الظلم والجور سبب لخراب الممالك واقتحام المهالك، ولا شك عندهم في ذلك.

**الرابع:** إقامة الحدود الشرعية على الشروط المرعية صيانة لمحارم الله عن التجرؤ عليها ولحقوق العباد عن التخطي إليها، ويسوي في الحدود بين القوي والضعيف والوضيع والشريف، قال رسول الله ﷺ: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[١].

الخامس: فصل القضايا والأحكام بتقليد الولاة والقضاة لقطع المنازعات بين الخصوم وكف الظالم عن المظلوم، ولا يولي ذلك إلا من يثق بديانته وأمانته وصيانته

(١) متفق عليه: البخاري في أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم (٣٤٧٥)، ومسلم في الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، رقم (١٦٨٨).

من العلماء والصلحاء والكفاة النصحاء.

السادس: جباية الزكاة والجزية من أهلها وأموال الفيء والخراج عند محلها، وصرف ذلك في مصارفه الشرعية وجهاته المرضية، وضبط جهات ذلك وتفويضه إلى الثقات من العمال، وكذلك النظر في أوقاف البر والقربات وصرفها فيما هي له من الجهات.

السابع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة، فيجب على ولي الأمر كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل، فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة، ومن أمراء الأجناد والوزراء، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده، إلى أن قال: فإن عدل عن حق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس أو لرشوة أو غير ذلك من الأسباب أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما فقد خان الله ورسوله، ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧] وقد دلت سنة الرسول ﷺ على أن الولاية أمانة يجب أداؤها، مثل قوله ﷺ لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة: «إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»[(١)]، وقال ﷺ: «ما من راعي يسترعيه الله تعالى رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه رائحة الجنة»[(٢)]، إذا عرف هذا فليس عليه أن

---

(١) رواه مسلم في الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم (١٨٢٥).

(٢) رواه البخاري في الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، رقم (٧١٥١)، ومسلم في الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، رقم (١٤٢).

يستعمل إلا الأصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذه للولاية بحقها، فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب في هذا وصار في هذا من أئمة العدل والمقسطين عند الله، وإن اختل بعض الأمور بسبب من غيره وإذا لم يمكن إلا ذلك فإن الله تعالى يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ويقول: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فإن الولاية لها ركنان القوة والأمانة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦] فالقوة في كل ولاية بحسبها، القوة في أمارة الحرب ترجع إلى قوة القلب والخبرة في الحروب والمخادعة فيها، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام، والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمنًا قليلًا، وترك خشية الناس، واجتماع القوة والأمانة في الناس قليل، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: اللهم أشكو إليك جَلَد الفاجر وعجز الثقة، فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضررًا فيهما، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه جور فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينًا، وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين، مثل حفظ الأموال ونحوها(١).

ثامنًا: ويجب كذلك على ولي الأمر المتابعة التامة والإشراف المستمر بطرق مختلفة ووسائل متنوعة لمن هم تحته من مسئولي الدولة للاطمئنان على قيام كل مسئول بما كلف به من أعمال على أكمل وجه، وقد كان عمر كثير المتابعة والمحاسبة لأمرائه على البلدان، وكان بعضهم من خيار الصحابة كسعد وأبي موسى وأبي هريرة، فلم يمنعه

(١) انظر: السياسة الشرعية: ص١٣-٣٠.

فضلهم ومكانتهم من محاسبتهم ومساءلتهم والسؤال عنهم، بل وعزل بعضهم عن أعمالهم، حين رأى المصلحة في ذلك.

هذه هي أهم وظائف الدولة الإسلامية في كتب السياسة الشرعية، ولعلكم تلاحظون معي أن الأولى هي الوظيفة الدينية، والثانية الدفاعية، والثالثة إلى الخامسة الوظيفة القضائية بتوابعها، والسادسة الوظيفة المالية ثم الوظيفة الإدارية. ويمكن أن نضيف إلى ذلك بإجمال:

تاسعًا: تحقيق الحياة الطيبة لكل فرد من أفراد الرعية للأحاديث والنصوص الواردة في الرفق والنصح لهم وتيسير أمورهم ونحو هذا.

عاشرًا: العمل المستمر على تحقيق الأفضل في جميع نواحي الحياة البشرية، فإتقان العمل بوجه عام للحاكمين أو المحكومين مطلب أو مبدأ من مبادئ التشريع الإسلامي العظيم.

# المبحث الثامن

## قضية التسعير من وجهة النظر الإسلامي
## وسلطة ولي الأمر في هذا المجال

نقدم في هذا المبحث نموذجًا أكثر تفصيلًا لأحد واجبات الحاكم المسلم تجاه رعيته؛ وهي قضية التسعير(١).

وقبل الحديث عن قضية التسعير، نشير أولًا إلى أن الاحتكار يجري في جميع السلع إذا وجدت الحاجة إليه وأريد حبسها بغية رفع سعرها؛ لأن النصوص الواردة في تحريم الاحتكار وذمه مطلقة، ولأنه ما دامت الحاجة إليها موجودة تساوت جميع السلع في نظر المحتاج فقد تكون ملبسًا أو دواءً أو وقودًا أو أدوات إنتاج وما إلى ذلك مما لا غنى عنه لأي إنسان في هذا العصر، ومما يعتبر من الضروريات أو الحاجيات التي تنزل منزلة الضروريات، كما أن هذا الرأي قد أبرز لنا جانبًا من العوامل النفسية التي لها تأثير في المعاملات بين الناس، يظهر أثره في إفساد الربح أو نمائه، وهو في هذا يتجه إلى ضرورة تنمية العلاقات الطيبة بين الناس، تلك العلاقات التي وضع معيارها وأساسها الحديث الشريف في قوله ﷺ: «رحم الله رجلًا سمحًا

---

(١) وراجع في هذه القضية: تلك الدراسة المطولة التي كتبتها عن الاحتكار والتسعير في رسالتي للدكتوراه: «تنمية الموارد المالية في الشريعة الإسلامية» سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م بمكتبتي كلية دار العلوم وجامعة القاهرة، وفيها بيان لموقف علماء المسلمين من هذه القضية، وكيف يمكن محاربة الاحتكار بغير التسعير، ونحو هذا.

إذا باع وإذا اشترى، وإذا اقتضى»[١]، والاحتكار يتنافى مع ذلك تمامًا سواء أكان في قوت أم في غيره، ومن ثم كان ممنوعًا أو مذمومًا رعاية وتنمية لكل المعاني الإنسانية في مجتمع من الضروري أن نعيشه جميعًا بكل ما فيه، وكأني برسول الله ﷺ وهو يقرر هذه السماحة في المعاملات أو هو يقول مثلًا: «ليس الغنى عن كثرة العرض، ولكن الغنى غنى النفس»[٢]، كأني به ينظر بعين المستقبل إلى مساوئ أو مخاطر هذا النوع من المعاملات على المستويين الإسلامي والعالمي، وحسبكم أن تعرفوا كيف تغلغل الاحتكار الظاهر والمقنع في أكثر ميادين الإنتاج العالمي، وكيف تحالف المحتكرون من أرباب المال مع أقرانهم في بلادهم وعبر بلاد أخرى، ونجحوا في فرض أسعار مدبرة على أسواق الإنتاج والتوزيع، وخلقوا الأزمات والبطالة في أماكن كثيرة من العالم.

أما عن التسعير: فالتسعير لغة هو تقدير السعر، وفي اصطلاح الفقهاء: هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمرًا أهل السوق ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر معين، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة استدعت ذلك[٣].

فالسلطة التي تتولى التسعير هي سلطة الدولة ممثلة في رئيسها ومن ينوب عنه أي السلطة التنفيذية، وليست من سلطة فرد أو جماعة، وهذه السلطة تستند في التسعير إلى ما تقضي به مصلحة الأمة، فحيث تكون المصلحة العامة يأتي قرارها، سواء في التسعير أو عدمه، في سلعة واحدة أو أكثر أو في تحديد ثمن معين لا يتجاوزه

---

(١) رواه البخاري في البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، رقم (٢٠٧٦).

(٢) رواه البخاري في الرقاق، باب الغنى غنى النفس، رقم (٦٤٤٦)، ومسلم في الزكاة، باب ليس الغنى عن كثرة العرض، رقم (١٠٥١).

(٣) انظر مثلًا: المعجم الوسيط أو تنمية الموارد المالية في الشريعة الإسلامية: ص٤٠٤.

إنسان زيادة أو نقصًا، وإذا كان بوسعنا تكييف مسألة التسعير على هذا النحو أمكن أن توضع عقوبة تعزيرية لمن يخالف ذلك؛ لأنه يضر بمصلحة الجماعة وإذا عرفنا الاصطلاح الفقهي وما يهدف إليه فإننا نبين فيما يلي ما ورد في شأنه من نصوص، ثم آراء الفقهاء في الأخذ به، أما النصوص:

فقد روي عن أنس رضي الله عنه أنه قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت؟ فقال: «إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم أو مال»(١).

وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل، فقال: يا رسول الله، سعِّر، فقال: «بل أدعو الله»، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله، سعر، فقال: «بل الله يخفض ويرفع» (٢).

## وأما عن آراء العلماء في التسعير فيكفي أن أشير إلى اختلافهم في جوازه على النحو الآتي:

ذهب جمهور العلماء إلى تحريم التسعير وأنه مظلمة استنادًا إلى هذه الأحاديث التي امتنع الرسول ﷺ فيها عن التسعير، مبينًا أن الله هو المسعر، وهو الذي يخفض ويرفع، ولو كان جائزًا لأجابهم إليه، وقد سألوه ذلك، وأن التسعير قد يؤدي إلى مظلمة والظلم حرام، وأن الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حجر عليهم،

(١) رواه أحمد ٣/ ٨٥، ١٥٦، ٢٨٦، والترمذي في البيوع، باب ما جاء في التسعير، رقم (١٣١٤)، وابن ماجة في التجارات، باب من كره أن يسعر، رقم (٢٢٠٠)، وابن حبان، وصححه الترمذي.

(٢) رواه أحمد ٢/ ٣٣٧، ٣٧٢، وأبو داود في البيوع، باب في التسعير، رقم (٣٤٥٠)، وقال الحافظ: إسناده حسن، راجع سبل السلام: ٣/ ٢٥، ونيل الأوطار: ٥/ ١٦٤.

والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري ببخس الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من النظر لأنفسهم كما أن إلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به مناف لقوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ويضيف ابن قدامة سببًا آخر وجيهًا مفاده أن التسعير سبب الغلاء؛ لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك أي الغلاء لم يقدموا بسلعهم بلدًا يكرهون فيه على بيعها بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ويطلبها أهل الحاجة فلا يجدونها إلا قليلًا، فيرفعون في ثمنها ليصلوا إليها فتغلو الأسعار ويحصل الإضرار بالجانبين(١).

وظاهر الأحاديث أنه لا فرق بين حالة الغلاء وحالة الرخص، ولا فرق بين السلعة المجلوبة من الخارج وغير المجلوبة، ولا بين ما كان قوتًا للآدمي أو لغيره من الحيوانات، وبين ما كان من غير ذلك من الإدامات وسائر الأمتعة (٢).

وروي عن الإمام مالك أنه قال بجواز التسعير ولو في القوتين، وفي وجه للشافعية جواز التسعير في حالة الغلاء، كما يرى آخرون جواز التسعير فيما عدا قوت الآدمي والبهيمة رعاية لمصلحة الناس ودفع الضرر عنهم، حتى قال بعضهم: لعله اتفاق (٣).

والناظر فيما ذهب إليه هؤلاء العلماء يجد أنه لا يمكن القول بإباحة التسعير بإطلاق؛ لأن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك، وبين ما يؤدي إليه، وبين أن احترام آثار الملكية، ومن بينها حرية تصرف المالك في ملكه على الوجه المشروع الذي يرضيه

---

(١) المغني: ٦/ ٣١٢.

(٢) انظر نيل الأوطار: ٥/ ١٢٩، سبل السلام: ٢/ ٢٥، والموسوعة الفقهية الكويتية: ١١/ ٣٠٢ وما بعدها.

(٣) انظر نيل الأوطار: ٥/ ٢٢٠.

يمنع التسعير؛ لأن التسعير يؤدي إلى معارضة قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]؛ لأن المالك يكون حينئذ قد أجبر على البيع بالسعر المعين له من قبل السلطة، إلا أنه من المسلم به فقهًا أنه إذا ترتب على تصرف المالك إضرار بعامة الناس، فإن الضرر يزال لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإذا غالى أصحاب السلع مغالاة تضر بالناس، وجب حينئذ رفع الضرر، ورفع الضرر له عدة طرق، منها: جلب السلعة أو إنتاجها وإغراق السوق بها، ومن ثم يهوي السعر ويتنازل، ومنها تدخل السلطان في تقدير السعر، مع مراعاة العدل أو تحقيق المصلحة للطرفين(١).

والأمر الأول مباح على إطلاقه، وهو نوع من تخطيط مسيرة الدولة الاقتصادية على ضوء معرفة آفاق استهلاكها وإنتاجها واستيرادها وتصديرها وما يصاحب ذلك من دراسات وأبحاث واستعانة بأهل الخبرة والاختصاص.

والأمر الثاني: الأصل فيه المنع، ولا يباح إلا لضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، فإن كان الغلاء قد أصاب أقوات الناس وأقوات مواشيهم مثلًا، فإن القوت أمر لا غنى عنه لعامة الناس فقيرهم وغنيهم، فارتفاع السعر يؤدي إلى تعريض حياتهم لمخاطر الجوع وما يتبعه من أضرار صحية واجتماعية وكسادية أو اقتصادية، إذ سيؤدي إلى نقص الإنتاج وقلة العمل وقصور في تحصيل الأرزاق، وضرر ذلك -مما لا يخفى على أحد- ضرر عام، وكذلك الحال بالنسبة لملبسهم وما شابه ذلك، لذلك أرى أن يباح عند الضرورة الإقدام على تسعير بعض السلع التي يتحقق فيها ما قلناه، سواء كان مطعمًا أو ملبسًا أو غيرهما، مما تشعر الدولة أن في ترك تسعيره ضررًا بالناس عامة، وأن الإقدام عليه يحقق مصلحة راجحة للأمة، ولعل ما روي عن

(١) انظر الموسوعة الفقهية: ١١/ ٣٠٧.

الإمام مالك والإمام الشافعي من جواز التسعير محمول على ما قلناه، إذ الضرورات تبيح المحظورات، قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وإذا أجيز التسعير تحت هذا الاعتبار فإنه حينئذ يجب أن يكون له صفة التوقيت لا الدوام، فما بقيت الضرورة دافعة إليه ومصلحة الناس متمثلة فيه بقي ببقائها، أما إذا زالت هذه الصفة عنه فيجب أن تعود الأمور إلى وضعها الطبيعي من إعطاء حرية المالك بالتصرف في ملكه بالثمن الذي يشاء أو الذي يرتضيه.

كما أرى أنه يجب أن يراعى في التسعير كل ظروف إنتاج السلعة وما أحاط بها وما أنفق عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وجهد المنتج وعمله ووضع الربح المعقول له، أي الربح العادي في مثل هذه السلعة؛ لأن الإسلام دين العدالة، ولا تقضي أحكامه بظلم إنسان على حساب آخر، بل يجب أن تعم العدالة الجميع، وخير تقدير للربح هو المرحلة الوسطى لا إفراط ولا تفريط، يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] فالوسطية هي العدالة في كل الأمور، وهي الممدوحة، وهي التي تتفق مع الفِطر السليمة وتقرها العقول الصحيحة البعيدة عن الغرر، ولا يترتب عليها تذمر في محيط المنتجين ولا تشف في صدور المستهلكين، فضلًا عما يحدثه انخفاضها انخفاضًا بالغًا من المبالغة في استهلاكها، مما يؤدي إلى توالي أزماتها وشحها، وخلق سوق خفية لها أو ما يسمى بالسوق السوداء، وفي كلا الأمرين، الاحتكار والتسعير، تستشعر وتتحقق أيها الدارس الكريم من سمو الفقه الإسلامي في علاجه لقضايا المجتمع ومشكلاته، فعن طريق هاتين القناتين يمنع جبروت الملاك والغلو في استخدامهم سلطة الملكية، فهما بحق يعتبران قيدين على الملكية:

أولهما: من حيث إجبار المالك أن يبيع ما يحتاج الناس إليه مما لا تتعلق به حاجته

ولا حاجة من يعول.

وثانيهما: أن يبيعه بالسعر المعقول الذي يحقق مصلحة الناس جميعًا ومصلحة المالك فلا إجحاف به أو بهم، ولا مغالاة في جانبه أو جانبهم، وكما أشرت من قبل فإن لي دراسة موسعة منذ نحو عشرين عامًا في رسالتي للدكتوراه عن الاحتكار وقضية التسعير تحدثت فيها عن مفهوم الاحتكار وحكمه وأدلة تحريمه، والمواد التي يكون فيها وأسباب هذا التحريم وشروط الاحتكار الآثم أو المذموم حتى نفرق بين هذا الاحتكار المذموم والادخار المحمود، وحتى نعرف الشروط المتفق عليها، والشروط الخاصة ببعض الفقهاء، ثم قضية التسعير التي عرضت فيها بالتفصيل لاتجاهات العلماء فيها لبيان التسعير الظالم والتسعير الجائز، بل الواجب كما قرره ابن تيمية وابن القيم وغيرهما، وكذلك سلطة ولي الأمر في محاربة الاحتكار والتلاعب بالأسعار والغش أو التدليس بصوره المختلفة، سواء تم ذلك بواسطة تسعير السلع أو تنظيم الأسواق ومراقبتها بالطرق والوسائل المناسبة(١).

(١) راجع ما قررناه في قضية التسعير جملة وتفصيلًا في رسالتنا للدكتوراه المذكورة: ص٤٠٤ و٤٢٥، وبخاصة ما قررته في الصفحات الأخيرة منها حول جواز التسعير بضوابط معينة.

# المبحث التاسع

## حقوق الحاكم أو ولي الأمر في الإسلام

إذا كان كل حق يقابله واجب، والعكس، فما هي حقوق ولي الأمر أو الحاكم في الدولة الإسلامية[(١)]؟

بعض الباحثين يجعل هذه الحقوق خمسة، وبعضهم يجعلها سبعة أو عشرة أو أكثر، وسنحاول أن نشير إليها جميعًا باختصار بعد قليل، لكني أحب أن أقرر في البداية أن الحاكم في الدولة الإسلامية له حقوق على رعيته، من شأنها أن تمكنه من تنفيذ أحكام الإسلام وتشريعاته بشرط أن يكون قائمًا بأمر الله منفذًا لحكم الشرع راعيًا لأماناته وعهده، وقد بين علماء الإسلام هذه الحقوق فحصرها الماوردي وأبو يعلى في حقين فقط.

قال الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له حقان الطاعة والنصرة ما لم تتغير حاله»[(٢)].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٢٤، ولأبي يعلى: ص١٢، وغياث الأمم للجويني، وتحرير الأحكام لابن جماعة، ومجموع الفتاوى لابن تيمية في مواضع متفرقة في هذه المصادر الثلاثة، ثم وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية لعارف أبو عيد: ص٢٠٧ وما بعدها، وفقه السياسة الشرعية: ص٢٠٧ وما بعدها، والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ص٢١١ وما بعدها، بالإضافة إلى بعض المصادر التي سنشير إليها حسب ما نعرض له من الحقوق التي تجب للحاكم أو ولي الأمر.

(٢) الأحكام السلطانية: ص٢٤.

ومثل ذلك ما قاله أبو يعلى [(١)]، وذكر ابن جماعة وكذلك ابن الأزرق أن للسلطان أو للخليفة على الأمة عشرة حقوق: هي بذل الطاعة له ظاهرًا وباطنًا في كل ما يأمر به أو ينهى عنه إلا أن تكون معصية، وبذل النصيحة له سرًّا وعلانية، والقيام بنصرته باطنًا وظاهرًا ببذل المجهود في ذلك، وأن يعرف له عظم حقه، وإيقاظه عند غفلته وتحذيره من عدو يقصده بسوء، وإعلامه بسير عماله الذين هو مطالب بهم، وإعانته على ما تحمله من أعباء مصالح الأمة ورد القلوب النافرة عنه إليه، والذب عنه بالقول والفعل[(٢)].

والذي نراه أن هذه الحقوق نحو الإمام مستمدة كلها من شرع الله، وتتركز كلها في تمكينه من نهوضه بتنفيذ ما فوضت إليه الأمة تنفيذه من المهام؛ لأن الإمام قد لزمته للأمة أمور لا يمكنه القيام بها إلا بإعانة غيره، ولو لم نقل إن طاعة غيره له لازمة لم يتمكن من القيام بالمهام المفوض إليه إنجازها، ولا بد من وقفة قصيرة عند بعض هذه الحقوق، وسوف نختار من هذه الحقوق التي لولي الأمر على رعيته خمسة:

١ـ السمع والطاعة.

٢ـ بذل النصيحة له.

٣ـ الإخلاص والدعاء له.

٤ـ التوقير والاحترام.

٥ـ النصرة.

وبصرف النظر عن أوليات ترتيب هذه الحقوق، فحسبنا أن نلقي بعض الضوء الإسلامي المستمد من نصوص القرآن والسنة وأقوال السلف الصالح على هذه

(١) في الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص١٢.

(٢) انظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ص٣٥٩ ووظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية: ص٢٠٨.

الحقوق، ولنبدأ بالحق الأول في هذا الترتيب، وهو السمع والطاعة.

## أولًا - من حقوق ولي الأمر بذل الطاعة له ظاهرًا وباطنًا:

وذلك في كل ما يأمر به أو ينهى عنه إلا أن يكون معصية، وهذا من أكبر الحقوق على الرعية، وأعظم الواجبات عليهم نحو ولاة أمورهم، ذلك أن الطاعة من أعظم الأسس والدعائم لانتظام أمور الدول والجماعات وتحقيق أهدافها ومقاصدها الدينية والدنيوية؛ لأن الولاة لا بد لهم من أمر ونهي، ولا يتحقق المقصود من الأمر والنهي إلا بالسمع والطاعة من الرعية، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا أمير، ولا أمير بلا طاعة»(١).

فلا غرو أن يقرر فقهاء السياسة الشرعية أن الطاعة والانقياد للإمام فريضة شرعية؛ لأنها أمر أساسي لوجود الانضباط في الدولة، وهي من أهم المظاهر التي تدل على الانضباط العام في الدولة والأمة، والمؤمن يتخذ هذه الطاعة قربة يتقرب بها إلى الله تعالى، ويرجو عليها الأجر والثواب من الله، لأنه يطيع ولاة الأمر امتثالًا لأمر الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ لا من أجل أشخاصهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فطاعة الله ورسوله واجبة على كل أحد، وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم، فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر لله فأجره على الله، ومن كان لا يطيعهم إلا لما يأخذه من الولاية والمال، فإن أعطوه أطاعهم، وإن منعوه عصاهم فما له في الآخرة من خلاق (٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «ثلاث لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالفلاة

---

(١) انظر فقه السياسة الشرعية: ص٢١٤ ومصادرها.

(٢) مجموع الفتاوى: ٣٥/ ١٦-١٧.

يمنعه من ابن السبيل، ورجل بايع رجلا بسلعة بعد العصر فحلف له بالله لأخذها بكذا وكذا فصدقه وهو على غير ذلك، ورجل بايع إماما لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها وفَّى وإن لم يعطه منها لم يف».(١)

وهذه الطاعة الواجبة لولاة الأمر سندها القرآن الكريم والسنة النبوية: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، فطاعة ولاة الأمر واجبةٌ على كل أحد لأمر الله بطاعتهم، يقول ابن تيمية: «وما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم واجب على كل إنسان، وإن لم يعاهدهم عليه، كما يجب عليه الصلوات الخمس والزكاة والصيام وحج البيت وغير ذلك مما أمر الله به ورسوله من الطاعة»(٢).

ويقول الشوكاني أيضًا: «الأئمة في أولي الأمر الذين ذكروا في هذه الآية إنهم الأئمة والسلاطين والقضاة وكل من كانت له ولاية شرعية، لا ولاية طاغوتية، والمراد طاعتهم فيما يأمرون به وينهون عنه ما لم تكن معصية»(٣).

وأما ابن حجر، فينقل قول ابن عيينة الذي سأل زيد بن أسلم عن هذه الآية، ولم يكن بالمدينة أحد يفسر القرآن بعد محمد بن كعب مثله، فقال: اقرأ ما قبلها فتعرف، فقرأت: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء:٥٨]، فقال: هذه في الولاة (٤).

(١) متفق عليه: البخاري في المساقاة، باب إثم من منع ابن السبيل من الماء، رقم (٢٣٥٨)، ومسلم في الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار والمن بالعطية، رقم (١٠٨).

(٢) مجموع الفتاوى: ٣٥/ ٩.

(٣) فتح القدير: ١/ ٤٨١.

(٤) فتح الباري:١٣/ ١١١.

والنص لم يجعل طاعتهم أصلية، بل جعلها تبعية، ليدل على أن طاعتهم مستمدة من طاعتهم لله ورسوله، ومن قيامهم على شريعة الله ورسوله، وليس لهم طاعة فيما وراءها؛ لأن الطاعة لهم مستمدة من الأصل، وهي طاعة الله وطاعة رسوله، وليست هي بذاتها أصلًا.

وأما من السنة فقد جاءت أحاديث كثيرة تؤكد ما جاء به القرآن الكريم من وجوب طاعة أولي الأمر في غير معصية، وقد ذكرنا الكثير منها، لكننا هنا سنختار بعضها أيضًا مثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه يقول رسول الله ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني»[(١)].

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة، فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[(٢)].

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك»[(٣)].

فهذه النصوص الكريمة وأمثالها كثير في القرآن والسنة، كلها تدل نصًّا على وجوب طاعة إمام المسلمين؛ لأن نظام الحياة الإسلامية الذي جاء بها الإسلام لا ينتظم إلا بسلطان مطاع؛ لأن من شأن الخليفة والإمام الأعظم بعث الجيوش لقتال الكفار وصرف أموال بيت المال في وجهاتها، وجمعها من محالها، وتولية القضاة

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الأحكام، باب قول الله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، رقم (٧١٣٧)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم (١٨٣٥).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

والولاة وعقد العهود والمواثيق مع الكفار وغير ذلك من الأحكام، وطاعة الخليفة تنصب على طاعته في تنفيذ الحكم الشرعي أولًا، ثم الانتهاء عما ينهى عنه الشرع، كما أنها تنصب على تنفيذ ما تتطلبه المصالح التي وجدت من أجلها الإمرة ثانيًا، وليس له وراء ذلك شبر واحد، ونصوص السنة الكريمة تتوافر لتأكيد هذا المعنى، منها ما رواه نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ آخر عن النبي ﷺ قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»(١).

وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: بعث النبي ﷺ سرية وأمَّر عليهم رجلًا من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، وغضب عليهم فقال: أليس قد أمر النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: قد عزمت عليكم لما جمعتم حطبًا وأوقدتم نارًا ثم دخلتم فيها، فجمعوا حطبًا فأوقدوا نارًا، فلما هموا بالدخول فقاموا ينظر بعضهم إلى بعض، فقال بعضهم: إنما تبعنا النبي ﷺ فرارًا من النار، أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكت غضبه، فذكر ذلك للنبي ﷺ: «لو دخلوها ما خرجوا منها أبدًا، إنما الطاعة في معروف»(٢).

وعن جنادة بن أبي أمية قال: دخلنا على عبادة بن الصامت، وهو مريض، فقلنا: حدثنا أصلحك الله بحديث ينفع الله به سمعته من رسول الله ﷺ، فقال: «دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، قال: إلا أن

(١) متفق عليه، وسبق تخريجه.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم (٧١٤٥)، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم (١٨٤٠).

تروا كفرًا بواحًا عندكم من الله فيه دليل». [١]

يقول ابن تيمية: «إنهم- أي أهل السنة والجماعة- لا يجوزون طاعة الإمام في كل ما يأمر به، بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسوغ طاعته فيه في الشريعة، فلا يجوزون طاعته في معصية الله، وإن كان إمامًا عادلًا، فإذا أمر بطاعة الله أطاعوه مثل أن يأمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والصدق والعدل والحج والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله، لم تحرم طاعة الله، ولا يسقط وجوبها لأمر ذلك الفاسق بها، كما أنه إذا تكلم بحق لم يجز تكذيبه، ولا يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق»[٢].

على أن هذه الطاعة للحاكم أو الإمام في الدولة الإسلامية الواجبة على كل مسلم بمجرد تمام البيعة قد ثار حولها جدل فقهي كبير حين تكون هذه الطاعة ضد الإسلام أو تكون لسبيل غير سبيل الإسلام، فهل يجب الصبر على هذا الحاكم والإذعان لأوامره المشتملة على المعاصي أم يجب معصيته والخروج عليه والعمل على عزله؟ ذلك ما سنشير إليه عندما نتكلم بعد قليل عن النصح والتقويم للحاكم أو ولي الأمر.

هذا وقد جمع القسم العلمي لمكتبة الفرقان - ومركزها الرئيسي بعجمان بدولة الإمارات العربية المتحدة، ولها فروع في مصر وقطر وباكستان وغير ذلك - مطوية بالمأثور في وجوب طاعة ولاة الأمر بالمعروف، وذلك من القرآن والسنة، وأقوال الصحابة وأقوال أئمة أهل السنة والجماعة، وأقوال العلماء المعاصرين، ثم المأثور من أقوال النبي ﷺ في التحذير من الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين، ولم أحرص

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) منهاج السنة النبوية: ٣/ ٣٨٧.

على نقل مقتطفات مما ورد بها، اكتفاء بما أوردته هنا، وفيما مضى من نصوص القرآن والسنة، وأقوال بعض أهل العلم جزاهم الله خيرًا.

## ثانيًا - بذل النصيحة له، وعدم الخروج عليه:

هذه من حقوق الحاكم على الرعية، فيجب توجيه النصح الأمين إلى ولي الأمر لكشف الأخطاء والانحرافات أولًا بأول حتى يمكن علاجها قبل أن تستفحل وتلحق الضرر بالمصلحة العامة، وعلى الأمة القيام بنصيحة الولاة، سواء طلبها هؤلاء أم لا وقد جاءت الأحاديث النبوية آمرة بذلك، عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة»، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»(١).

فنصح الإمام فرض واجب وأمر لازم لا يتم الإيمان إلا به ولا يثبت الإسلام إلا عليه، قد جعله الرسول ﷺ شرطًا في الدين، وفي الصحيحين عن جابر رضي الله عنه قال: «بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم»(٢).

وفي حديث آخر جعل ترك مناصحة ولاة الأمر يستوجب مفارقة المسلمين، فعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، ومن لا يمسي ويصبح ناصحًا لله ورسوله ولكتابه ولإمامه ولعامة المسلمين فليس منهم»(٣).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في الإيمان، باب الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، رقم (٥٧)، ومسلم في الإيمان ، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم (٥٦).

(٣) رواه الطبراني في الأوسط ٧/ ٢٧٠ وغيره.

فالنصيحة التي لله بتوحيده والمجادلة عنه لذوي الإلحاد وإخلاص العمل له بالاجتهاد، والتي لكتابه بالإيمان به والعمل بما جاء به والذب عنه، والتي لرسوله ﷺ تصديقه وتعظيمه وطاعته والعمل بسنته والرضا بحكمه، والتي لأئمته ما يجب للإمام من السمع والطاعة والتنبيه لهم إذا غفلوا، وترك الثناء عليهم بما ليس فيهم، والدعاء لهم بالصلاح عند فسادهم، وأما التي لعامة المسلمين فغايتها تعليمهم إذا جهلوا وتقويمهم إذا اعوجوا وتقويتهم إذا احتاجوا، وقد قال رسول الله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره لكم ثلاثا فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال»(١).

وعن جبير بن مطعم قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله والنصيحة لولاة المسلمين ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»(٢)، وقد مر علينا هذا الحديث من قبل كثيرًا، وقلنا: إن معنى لا يغل: لا يحقد أو لا يخون حسب ضبط الكلمة.

المهم أنه بعد كل هذه الأحاديث الدالة علي وجوب إسداء النصح إلى أولي الأمر نذكر بعض الأحاديث الدالة على أن من أحب الأفعال إلى الله تعالى كلمة حق تقال لإمام جائر، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى رجل فأمره ونهاه في ذات الله فقتله على

(١) متفق عليه: البخاري في الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿ لا يسألون الناس إلحافا ﴾، رقم (١٤٧٧)، ومسلم في الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة والنهي عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حق لزمه أو طلب ما لا يستحقه، رقم (١٧١٥)، وراجع أيضًا: وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية لعارف أبو عيد: ص٢٢٠-٢٢١.

(٢) رواه الترمذي في العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم (٢٦٥٨).

ذلك»(١).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»(٢).

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له: إنك ظالم، فقد تودع منها»(٣).

هذه الأقوال الكريمة من القرآن والسنة لم تكن مجرد نصوص جامدة، بل هي سيرة اختار سلوكها المسلمون، وعلى رأسهم الخلفاء، فهذا أبو بكر رضي الله عنه الخليفة الأول يحث المسلمين على نصحه، فيقول: (أيها الناس إني وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني، الصدق أمانة والكذب خيانة).إلى آخر ما قال.

والخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخطب الناس عند توليه قيادة الأمة فيقول: (من رأى منكم فيّ اعوجاجًا فليقومه)، فيرد عليه أعرابي، فيقول: (يا عمر لو وجدنا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا) وسلك هذا المسلك علماء المسلمين رضوان الله عليهم، فقد كانوا يصدعون بقولة الحق، لا يخافون لومة لائم، وقد ملأت أخبارهم مع الحكام والأمراء كثيرًا من الكتب، فواجب كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية إذا رأى خللًا أو قصورًا في إمامه أو أميره أو مجتمعه أن ينصح وأن يتابع النصيحة مع التلطف في التعريف بالعيب الذي يعلمه المنصوح من نفسه، وهو يضمره، وذلك بالتعريض مرة والتصريح مرة أخرى، وأن يحتال لإزالة الخلل

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك.

(٢) أخرجه الترمذي في صحيحه: كتاب الفتن، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، رقم (٢١٧٤)، وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢/ ١٦٣.

والقصور وأن يبذل كامل الجهد للإقناع[(١)].

وليعلم أن ولاة الأمر والمسئولين غير معصومين، فهم بشر يصيبون ويخطئون ولا يزالون في حاجة إلى نصيحة المخلصين وإرشاد المتقين، ونصيحتهم بالطريقة الشرعية من عزائم الدين وهدي السلف الأولين، يعوزها الإخلاص والتعقل والرفق واللين والتفنن في أسلوبها لكي تؤتي ثمارها، وإن المسئولية الكبرى والواجب الأعظم للقيام بهذا الأمر الجليل يقع على عاتق الأمة ودعاتها المخلصين، وهو من أعظم حقوق ولاة أمور المسلمين على الرعية، فعلى علماء الإسلام أن يقوموا بما أوجب الله عليهم من بيان الحق والتذكير به وأمر ولاة أمور المسلمين بالمعروف وإعانتهم عليهم ونهيهم عن المنكر وتحذيرهم منه وبيان سوء عاقبته وخطره على الأمة في عاجل أمرها وآجله، فإن فشوَّ المنكرات وكثرتها من أسباب حصول البلاء ووقوع العذاب وزوال الدول والملك وانتشار الفساد في الأرض كما قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

ومما يجدر التنبيه إليه: أنه ينبغي أن يراعى عند إرادة نصح ولاة أمور المسلمين من الملوك والرؤساء وغيرهم الأوقات المناسبة والأساليب الحسنة، فيذكَّرون بالمعروف وينهون عن المنكر بأدب ولطف ورفق ولين، وأن يراعى في ذلك مكانتهم في الأمة وعلو قدرهم فيها، فإن ذلك أحرى بالقبول وحصول المقصود، قال رجل للرشيد وهو في الطواف أريد أن أكلمك بكلام فيه خشونة فاحتمله، فقال الرشيد: لا ولا كرامة، فقد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شر مني، فقال: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾[طه:٤٤]، وقال سفيان الثوري: (لا يأمر السلطانَ بالمعروف إلا رجل

(١) وراجع: وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية (مرجع سابق): ٢٢٢/ ٢٢٣.

عارف لما يأمر وينهى، رفيق بما يأمر وينهى، عدل).

وأيضًا من الآداب الواجبة في نصح الحاكم أو ولي الأمر: إلقاء النصيحة في السر وتجنبها في العلانية، وفي ذلك يقول ﷺ: «من أراد أن ينصح لذي سلطان في أمر فلا يبده علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه له»(١).

وقد سار وفق هذا التوجيه النبوي سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الإسلام المشهورين:

قيل لأسامة بن زيد رضي الله عنهما: (لو أتيت فلانًا - يعنون عثمان بن عفان رضي الله عنه - فكلمته، فقال: إنكم لترون أني لا أكلمه إلا أن أسمعكم، إني أكلمه في السر دون أن أفتح بابًا لا أكون أول من فتحه)(٢)، وفي رواية لمسلم: (والله لقد كلمته فيما بيني وبينه ما دون أن افتتح أمرًا لا أحب أن أكون أول من فتحه)، يقول القرطبي: «يعني أنه كان يجتنب كلامه بحضرة الناس ويكلمه إذا خلا به، وهكذا يجب أن يعاتب الكبراء والرؤساء، يعظمون في الملأ إبقاءً لحرمتهم، وينصحون في الخلاء أداء لما يجب من نصحهم، وقوله: لقد كلمته فيما بيني وبينه: يعني أنه كلمه مشافهة كلامًا لطيفًا؛ لأنه أتقى ما يكون عن المجاهرة بالإنكار على الأئمة لعظيم ما

---

(١) أخرجه الإمام أحمد وغيره وصححه الشيخ الألباني، وقال: إن هذا الحديث أصل في إخفاء نصح السلطان وإذا قام بالنصح على هذا الوجه فقد برئ وخلت ذمته من التبعة.
(راجع هذه النصوص وغيرها في كتاب فقه السياسة الشرعية: ص٢١٥ وما بعدها).

(٢) متفق عليه: البخاري في بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم (٣٢٦٧)، ومسلم في الزهد والرقائق، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يأتيه وينهى عن المنكر ويأتيه، رقم (٢٩٨٩).

يطرأ بسبب ذلك من الفتن والمفاسد» (١).

وقال القاضي عياض: (مراد أسامة أنه لا يفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام لما يخشى من عاقبة ذلك، بل يتلطف به وينصحه سرًّا، فذلك أجدر بالقبول).

ولذلك يقول الشوكاني مثلًا: «ينبغي لمن ظهر له غلط الإمام في بعض المسائل أن يناصحه، ولا يظهر الشناعة عليه على رؤوس الأشهاد» (٢).

ولم يكن من منهج السلف التشهير بعيوب الولاة وذكر ذلك على المنابر، لأن ذلك يفضي إلى الفوضى، وعدم السمع والطاعة في المعروف، ويفضي إلى الخوض الذي يضر ولا ينفع، ولكن الطريقة المتبعة عند السلف هي النصيحة فيما بينهم وبين السلطان والكتابة إليه أو الاتصال بالعلماء الذين يتصلون به حتى يوجه إلى الخير، وإنكار المنكر يكون من دون ذكر من فعله، ويكفي إنكار المعاصي والتحذير منها من غير ذكر أن فلانًا يفعلها لا حاكم ولا غير حاكم، ولما فتح باب الشر في زمن عثمان رضي الله عنه وأنكروا عليه جهرة تمت الفتنة والقتال والفساد الذي لا يزال الناس في آثاره إلى اليوم حتى حصلت الفتنة بين علي ومعاوية، وقُتل عثمان وعلي بأسباب ذلك، وقتل جم كثير من الصحابة وغيرهم بأسباب الإنكار العلني وذكر العيوب علنًا،حتى أبغض الناس ولي أمرهم وحتى قتلوه!

إن ما حدث من كوارث ونكبات أمرّت العيش وأضرمت القلب وخربت الديار وأراقت الدماء بسبب التصعيد السياسي في مصر والشام والجزائر وغير ذلك يجب أن يظل محفوظًا في الذواكر وأن يكتب وصايا عزيزة للأجيال القادمة. وأيام المسلمين في الأندلس بل وواقعهم المعاصر حبلى بآلاف القصص والوقائع التي

(١) المفهم: ٦/ ٦١٩.

(٢) السيل الجرار: ٤/ ٥٥٦ وراجع: فقه السياسة الشرعية: ٢١٧، ٢١٨.

يحفظها التاريخ عبرة رادعة وعظة زاجرة لأصحاب التهييج السياسي والإنكار العلني من بعض الأئمة والدعاة وخطباء المساجد، وكذلك بعض وسائل الإعلام الذين لا يعنيهم إلا تتبع سقطات الحكام والوزراء حتى أصبحنا نرى كثيرًا من الناس، وبخاصة الشباب يتهافتون على الاستماع أو القراءة لكل ناقد للحكومات، الفاضح للوزراء، الكاشف عن أسرار حياتهم الخاصة، وكأنهم في أعين هؤلاء مستثنون من قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وكأن موسى وهارون لم يبلغا شجاعة هؤلاء الأبطال وورعهم وتقواهم عندما أمرهم ربهم باللين والرفق في مخاطبة فرعون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه:٤٤]، إنها أخطاء كبيرة وأرزاء رهيبة أثرت بقوة على مسيرة الدعوة، فلقد كان علماؤنا الأقدمون بعيدي النظر عندما يقررون كما في الآداب الشرعية لابن مفلح أنه لا ينكر أحد على سلطان إلا وعظًا له وتخويفًا أو تحذيرًا من العاقبة في الدنيا والآخرة، فإنه يجب ويحرم بغير ذلك(١).

والحق أن التجارب التي مرت بها الأمة ليلًا ونهارًا، شرقًا وغربًا لتؤكد أن الإنكار على الحكومات على رؤوس المنابر وفي مجامع الناس وفي المنشورات وغيرها، يؤدي إلى تأليب العامة وإثارة الرعاع وإشعال الفتن، ولا شك أن إنكار المنكرات من الواجبات الشرعية، غير أن الوسيلة كذلك لا بد أن تكون شرعية، فإذا كان الشارع الشريف قد فرض إنكار المنكر والنهي عن الفساد في الفرض، فإنه كذلك أوجب على المنكرين والناهين وسيلة معينة، وألزمهم بها، وإن التاركين لها العادلين عنها إلى غيرها لواقعون في إثم، ربما يفوق إثم التاركين لإنكار المنكر بالكلية، وذلك

(١) وراجع: المصدر السابق: ٢٢٠-٢٢٢.

لما يترتب على مخالفة الوسيلة الشرعية من منكر أكبر وفساد أعظم[١]!

ونظرًا لأهمية هذه المسألة فإني أحب التأكيد على أن من حق الحاكم أو ولي الأمر في الدولة الإسلامية عدم الخروج عليه، وذلك لأن الأصل في رئيس الدولة الإسلامية مهما كان لقبه أن يلتزم في نهجه الحكم بالكتاب والسنة وما هو مقرر فيهما من مبادئ وقواعد في الحكم، إذ هو مكلف برعاية أمور الأمة وتدبير شئونها بما يوافق الشرع، ومادام الإمام أو الحاكم قائمًا بواجباته الملقاة على عاتقه عادلًا بين رعيته، فإنه لا يجوز الخروج عليه، بل لقد وردت النصوص الكثيرة التي تتوعد الخارج بعذاب عظيم، ومن خرج على الإمام العادل يعتبر باغيًا، ويجب على الأمة أن تنتصر للحاكم وتقف إلى جانبه. وقد مر بنا طائفة من الأحاديث عن الرسول ﷺ تدل على الالتزام بالبيعة وعدم الخروج على الإمام العادل، حفظًا للمجتمع من الفوضى التي يسببها التمرد والعصيان، منها حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من رأى من إمامه شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات فميتته جاهلية»، وفي لفظ: «من كره من أميره شيئًا فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرًا فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية»[٢]، والمراد بالمفارقة السعي في حل عقد البيعة التي حصلت لذلك الأمير، ولو بأدنى شيء، فكني عنها بمقدار الشبر.

ومنها حديث عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يفرق جماعتكم، فاقتلوه»[٣]، ونحو هذا كثير[٤].

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٢٢، ٢٢٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) راجع نصوصًا أخرى في كتاب وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية لعارف أبو عيد: ص٢٢٤ وما بعدها.

والشاهد في هذه النصوص الكريمة – وما يشبهها – أنها دلت على كثير من المعاني المتعلقة بالخروج على الإمام العادل وخطرها على الدولة الإسلامية التي ينبغي لها الاستقرار والسيادة لأداء واجباتها في إسعاد الفرد عن طريق العدالة في الحكم بما أنزل الله تعالى، ولكن هذا الخضوع للسلطة يجب أن يكون متفقًا مع أصول التشريع الإسلامي، فلا يكون إلا في طاعة الله تعالى، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كما قررنا في غير موضع.

## ثالثًا – الإخلاص للإمام والدعاء له:

وهذا هو الحق الثالث لأولي الأمر في نظام الحكم في الإسلام، ومؤداه أنه يجب على الرعية لأولياء الأمور والمسئولين الإخلاص لهم، وكذا حبهم وإرادة الخير لهم وكراهة ما يسوؤهم، وقد عبر الشارع عن ذلك بكلمة النصح الوارد في الحديث: «الدين النصيحة»(١).

وأيضًا في الحديث الآخر الذي رويناه من قبل، وفيه يقول النبي ﷺ فيه: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم»، أو كما قال ﷺ (٢)، وذلك باعتقاد إمامتهم والاعتراف بولايتهم ووجوب طاعتهم بالمعروف وعدم الخروج عليهم وحث الرعية على طاعتهم ولزوم أمرهم الذي لا يخالف أمر الله ورسوله وبذل ما يستطيع الإنسان من نصيحتهم وتوضيح ما خفي عليهم فيما يحتاجونه إليهم في رعايتهم، كل بحسب حالته، والدعاء لهم بالصلاح والتوفيق، فإن صلاحهم صلاح لرعيتهم، واجتناب سبهم والقدح فيهم وإشاعة مثالبهم، فإن ذلك شرًا وفسادًا

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

كبيرين، وعلى من رأى منهم ما لا يحل أو ما لا يجوز عليه أن ينبههم سرًّا لا علنًا بلطف وبعبارة يليق بها المقام ويحصل بها المقصود، إن هذا مطلوب في حق كل أحد وبالأخص ولاة الأمر، فإن تنبيههم على هذا الوجه فيه خير كثير، وذلك علامة الصدق والإخلاص.

أما الدعاء لأولياء الأمور فمن أعظم القربات، ومن أفضل الطاعات، ومن النصيحة لله ولعباده. قال الفضيل بن عياض: (لو كان دعوة ما جعلتها إلا في السلطان، وروي نحوه عن الإمام أحمد، فأمرنا أن ندعو لهم بالصلاح، ولم نؤمر أن ندعو عليهم، وإن جاروا وظلموا؛ لأن جورهم وظلمهم على أنفسهم وعلى المسلمين، وصلاحهم لأنفسهم وللمسلمين) (١).

## رابعًا - التوقير والاحترام:

فقد أوجب الشارع الشريف على الأمة توقير الأمراء واحترامهم وتبجيلهم، ونهى في الوقت نفسه عن سبهم وانتقاصهم والحط من أقدارهم، وذلك لتقع مهابتهم والرهبة منهم في نفوس الرعية، فتنكف عن الشر والفساد والبغي والعدوان النفوس الرديئة، وفي ذلك المعنى يقول ابن جماعة: الحق الرابع: (أن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره، فيعامل بما يجب له من الاحترام والإكرام، وما جعل الله تعالى له من الإعظام، ولذلك كان العلماء الأعلام من أئمة الإسلام يعظمون حرمتهم، ويلبون دعوتهم، مع زهدهم وورعهم وعدم الطمع فيما لديهم، وما يفعله بعض المنتسبين إلى زهد من قلة الأدب معهم فليس من السنة) (٢).

---

(١) انظر طبقات الحنابلة لأبي يعلى: ٢/ ٣٦، وراجع أيضًا فقه السياسة الشرعية: ص٢٠٧ - ٢١١ ومصادرها.

(٢) تحرير الأحكام: ص٦٣.

ومن الأحاديث القاضية بهذا الحق حديث أبي بكرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «السلطان ظل الله في الأرض، فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله» (١).

وأيضًا حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خمس من فعل واحدة منهن كان ضامنًا على الله عز وجل: من عاد مريضًا أو خرج مع جنازة أو خرج غازيًا، أو دخل على إمامه يريد تعزيره وتوقيره، أو قعد في بيته فسلم الناس منه، وسلم من الناس»(٢).

وحديث أبي موسى: «إن من إجلال الله تعالى إكرام ذي الشيبة المسلم وحامل القرآن غير الغالي فيه والجافي عنه وإكرام ذي السلطان المقسط»(٣)، قال طاووس من السنة أن يوقر أربعة: العالم وذو الشيبة والسلطان والوالد، وقال البغوي: إذا اجتمع قوم فالأمير أولاهم بالتقديم ثم العالم ثم أكبرهم سنًّا (٤).

وقد ورد النهي عن ضد ذلك، عن أنس قال: نهانا كبراؤنا من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: لا تسبوا أمراءكم ولا تغشوهم ولا تبغضوهم، واتقوا الله واصبروا، فإن الأمر قريب، وقال حذيفة: ما مشى قوم إلى سلطان الله في الأرض ليذلوه إلا أذلهم الله قبل أن يموتوا(٥).

---

(١) حديث حسن رواه أحمد والترمذي وغيرهما، وقد سبق تخريجه. انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني: ٥/ ٣٧٦.

(٢) حديث صحيح رواه أحمد ٥/ ٢٤١، الطبراني في الكبير ٢٠/ ٣٧، وابن حبان والبيهقي وغيرهم.

(٣) رواه أبو داود في الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم، رقم (٤٨٤٣)، والبيهقي ٨/ ١٦٣.

(٤) انظر شرح السنة للبغوي: ١٣/ ٤١.

(٥) السابق: ١٠/ ٥٤.

## خامسًا – النصرة:

وهذا هو الحق الثاني الذي ذكره الماوردي وأبو يعلى وابن جماعة، ولكني أخرت الكلام عنه لأختتم به تلك الحقوق التي تجب للحاكم أو ولي الأمر في الإسلام، ولنخلص منه إلى الكلام عن السلطات السياسية التي تساعده أو تعاونه في الحكم إن شاء الله تعالى.

ومعلوم أن الإمام في منصبه العظيم الذي منحته الأمة إياه أو وكلته عنها في القيام بتنفيذ شرع الله وحراسة البلاد والعباد، والقيام بأمر الدعوة إلى الله ونشرها وغير ذلك، يحتاج إلى تأييد الأمة وأن تكون بجانبه لإعانته على تأمين سلامة الوطن، وتحقيق النصر على كل من يعتدي عليه؛ بمعنى أن يكون ولاء الأمة جميعًا لرئيس الدولة الإسلامية الذي تمت مبايعته، ولا شك أن معاضدة الإمام ومناصرته من البر الذي يترتب عليه نصرة الإسلام والمسلمين، وقد جاءت النصوص الكريمة من القرآن الكريم والسنة دالة على ذلك، يقول الله تعالى مثلًا: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، ويقول: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة:٢].

ومن السنة: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدى، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سألهم عما استرعاهم»[1].

ولا شك أن الوفاء ببيعة الأول والالتزام بطاعته هو من النصرة للإمام، وعدم

(١) انظر هذا الحديث وما في معناه في شرح صحيح مسلم للنووي: ١٢/ ٢٣١، أو كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في معصية، وباب وجوب طاعة الخلفاء الأول فالأول وما بعده.

إشاعة الفوضى في ديار الإسلام، ومن الضبط الذي لا بد منه في الدولة الإسلامية.

ومما لا خلاف فيه أن دفع الخارج عن الإمام ولو بحرب أو قتال إن دعت الضرورة لذلك من حقوق الإمام على رعيته، وقد روينا من قبل حديث عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائنًا من كان»(١)، ومن نصرة الإمام أن يؤيد ويعاضد إذا وُوجه بمثل هذا البغي؛ لأن الباغي يريد أن يفرق شمل الجماعة، وهذا العمل خطر على المجتمع والدولة، تجب مقاومته إلى أن يندفع خطره.

وإذًا فإن على المسلمين أن يتعاونوا مع الحاكم في كل ما يحقق التقدم والخير والازدهار لجميع المجالات الخارجية بالجهاد بالمال والنفس، والداخلية بزيادة العمران وتحقيق النهضة الصناعية والزراعية والأخلاقية والاجتماعية وإقامة لمجتمع الخير وتنفيذ القوانين والأحكام الشرعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء فيما يمس المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة، وتقديم النصيحة وبذل الجهد بتقديم الآراء والأفكار الجديدة التي تؤدي إلى النهضة والتقدم وتوعية الناس والدعوة لها في السلم والحرب، ويجب على الرعية أن تنصر ولي أمرها في الحق، وإن كان يمنعها حقوقها، فإن نصرته نصرة للدين وقوة للمسلمين، لاسيما إذا خرجت عليه فئة تريد أن تخلعه أو تنزع يدها من طاعته، يدل على ذلك قوله ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد منكم يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»(٢)، وقوله ﷺ: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»(٣)، وغير ذلك، فهؤلاء الذين يخرجون على الحاكم بغاة

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع.

(٣) سبق تخريجه.

يجب ردهم إلى طاعته، وإلا قوتلوا، يقول ابن جماعة: فإذا خرج على الإمام طائفة من المسلمين لهم شوكة ومنعة، وقصدت خلعه أو تركت الانقياد لطاعته أو منعت حقًّا من الحقوق الواجبة بتأويل أظهرته، ولم يقدر على ردهم إلى طاعته إلا بقتالها، فهم البغاة، فيبدأ السلطان أولًا بمراسلتهم لما ينقمونه ويناظرهم فيما يظنونه، فإن ذكروا شبهة أزالها بجواب يرجعون إليه، وإن شكوا مظلمة أزالها، فإن رجعوا إلى طاعته كف عنهم، وإن أبوا قاتلهم، فإن تابوا قبلت توبتهم، وترك قتالهم، وإن أصروا وجب قتالهم ولا يكفَّرون بالبغي، بل هم عصاة ومخطئون فيما تأولوه(١).

ويقول آخرون فيما يجب على الرعية تجاه راعيها: المعاضدة والمناصرة في أمور الدين وجهاد العدو، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة:٢]، ولا أعلى من معاونة الإمام على إقامة الدين ونصرته (٢).

ويقول ابن جماعة كذلك: القيام بنصرته ظاهرًا ببذل المجهود في ذلك لما فيه نصر المسلمين وإقامة حرمة الدين وكف أيدي المعتدين (٣).

وهناك بعض الحقوق الأخرى أشار إليها بعض الباحثين في السياسة الشرعية، ولا بأس من الإشارة إليها أيضًا بصورة مجملة، تتمة للفائدة من جهة واستيعابًا لموضوع نظام الحكم في الإسلام والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها من جهة أخرى، وهو من المفردات الكبيرة والعظيمة في مقرر السياسة الشرعية.

وهذه الحقوق الأخرى تدور حول: دفع الحقوق المالية إليه أو من ينوب عنه، ودفع أجر خاص له، وحقه في وضع بعض الأحكام التشريعية والتنفيذية بضوابط معينة كما سيأتي:

(١) تحرير الأحكام: ص٢٤٠.
(٢) انظر فقه السياسة الشرعية: ص٢٢٤-٢٢٥ ومصادرهما.
(٣) تحرير الأحكام: ص٦٣، وراجع فقه السياسة الشرعية: ص٢٢٣- ٢٢٥ ومصادرها.

## أولًا: دفع الحقوق المالية إليه:

فمن حقوق الإمام العادل على رعيته أن تدفع إليه المال الذي فرضه الله عليهم؛ لأن الدولة تحتاج إلى الكثير من الأموال لأداء الأعمال المشروعة، كما أن هناك حقوقًا كثيرة في المال يجب أن يرتب الأمير أمر إقامتها، وواجب على الناس أن يتجاوبوا في ذلك، وأن يساعدوه على النهوض برسالته وبأداء ما يجب عليه على أكمل وجه، فالأموال التي تمتد يد الإمام إليها قسمان:

أحدهما: ما تتعين مصارفه كالزكاة وأربعة أخماس خمس الفيء وأربعة أخماس خمس الغنيمة، فهذه الأموال لها مصارف عامة معلومة.

والثاني: ما لا يتخصص بمصارف مضبوطة وإنما يعم وجوه الخير، وهو الذي يسميه الفقهاء المرصد للمصالح كالخراج وتركة من مات من المسلمين ولم يخلف أصلًا، وكذلك الأموال الضائعة أو اللقطة التي لا صاحب لها (١).

أما بالنسبة للزكاة فإن من حق الإمام، بل من واجباته جبايتها وصرفها إلى مستحقيها، ولا يترك ذلك للأمة أبدًا، بدليل قوله تعالى مثلًا مخاطبًا ولي الأمر: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقد ورد في حديث ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ حين بعث معاذًا إلى اليمن قال له: «أعلمهم أن الله افترض عليهم في أموالهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا في ذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب».(٢)

وفي الحديث دلالة على أن يأخذها آخذ ويردها راد، ولا يترك ذلك لأصحاب

---

(١) انظر: غياث الأمم: لإمام الحرمين الجويني: ص٢٤٢.

(٢) رواه البخاري في الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، رقم (١٤٩٦)، ومسلم في الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم (١٩).

الأموال يؤدونها متى أرادوا ويمنعونها متى شاؤوا، قال ابن حجر: استدل به على أن الإمام هو الذي يتولى قبض الزكاة وصرفها إما بنفسه أو بنائبه فمن امتنع منه أخذت منه قهرًا، وقد يعزر بأخذ جزء من ماله زيادة على الزكاة عقوبة تعزيرية.

إن النصوص صريحة بأن السلطان أو الحاكم في الدولة الإسلامية هو الذي يتولى جمع الزكاة بنفسه أو بنوابه، وفرض على الأمة أن تستجيب لذلك وأن تتعاون في ذلك تطبيقًا لنظم الإسلام وإرساء لدعائم الدولة الإسلامية وتقوية لبيت مال المسلمين، وهناك أموال أخرى تؤخذ من الأمة كأموال الخراج والعشور وغير ذلك من الموارد المالية في النظام المالي في الإسلام، وهو أحد محاور أو مفردات المستوى الثاني من مقرر السياسة الشرعية، لكني هنا أنقل لكم ما قاله الشاطبي في الاعتصام: أنه إذا خلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى مال يكفيهم فللإمام إذا كان عادلًا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال، إلى أن يظهر لهم مال في بيت المال(١).

وأوضح من ذلك ما قاله ابن حزم الظاهري في المحلى إذ قال: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة» (٢).

ومن هذه النصوص وغيرها يرى المنصف أن التشريع الإسلامي في الذروة من الحكمة والعدل، بل ومن الرحمة والتعاون، ومعظم الفتن والجرائم تأتي من ظلم

---

(١) انظر: الاعتصام: ٢/ ٤٥٧ طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة.

(٢) المحلى: ٦/ ٢٢٤.

الأغنياء للفقراء، ولذلك وجدنا ابن حزم يسرد البراهين الدالة على ذلك من الكتاب والسنة وأفعال الصحابة رضوان الله عليهم، منها: قوله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ [الإسراء: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٢ إلى ٤٤]، فقرن الله تعالى إطعام المسكين بوجوب الصلاة، وعن رسول الله ﷺ من طرق كثيرة في غاية الصحة أنه قال «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله»(١)، يقول ابن جزم: ومن كان على فضلة ورأى المسلم أخاه جائعًا عريان ضائعًا فلم يغثه فما رحمه بلا شك(٢). وعن عبد الله بن عمر قال: إن النبي ﷺ قال «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»(٣)، وعن عمر بن الخطاب قال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين».(٤)

## ثانيًا: دفع أجر خاص له:

وهذا حق خاص للإمام في بيت مال المسلمين، يفرض له وما يكفيه وأهله الذين يعولهم، وذلك مقابل تفرغه التام لتدبير شئون الرعية والقيام على خدمة الأمة، ولم يرد في السنة النبوية المقدار الذي يفرض للإمام من بيت مال المسلمين، وكيفية استيفاء ذلك الحق، وإنما كان ذلك عن مشورة من المسلمين، أو بتقدير من ولي الأمر، أو بحسب ما يراه أهل الحل والعقد أو من على شاكلتهم ممن يقدرون

---

(١) رواه أحمد ٣/ ٤٠، والترمذي في البر والصلة، باب ما جاء في رحمة الناس، رقم (١٩٢٢)، ابن حبان ٢/ ٢١١، ٢١٣.

(٢) المحلى ٦/ ٢٢٦.

(٣) رواه البخاري في المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، رقم (٢٤٤٢)، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٨٠).

(٤) رواه ابن حزم في المحلى ٦/ ١٥٨.

الحياة الكريمة لأولي الأمر بالمعروف. وهذا أبو بكر رضي الله عنه لما استخلف قال: لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز مؤونة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، وأحترف للمسلمين فيه. ثم يلي عمر أمر المسلمين بعد أبي بكر فيمكث زمانًا لا يأكل من مال المسلمين شيئًا، حتى دخلت عليه في ذلك خصائصه- جمع خصاصة أي فقر وحاجة وسوء حال كما في المعجم الوسيط- فأرسل إلى أصحاب رسول الله ﷺ فاستشارهم في ذلك، فقال: قد شُغِلت نفسي في هذا الأمر فما يصلح لي فيه؟ فقال: عثمان بن عفان: كل وأطعم، وقال سعيد بن زيد بمثل ذلك، وقال عمر لعلي: ما تقول أنت في ذلك، قال غداء وعشاء، فأخذ عمر بذلك. وفي رواية أخرى: أن عليًا رضي الله عنه قال له: ليس لك من هذا المال إلا ما أصلحك وأصلح أهلك بالمعروف، فقال عمر: القول ما قاله ابن أبي طالب.

فالإمام ليس له من مال الدولة إلا ما يسد حاجته وما يصلح عياله، وما زاد على ذلك فلا يجوز له أخذه، وإلا فقد خان الأمانة التي وكل بها، وقد أمر الله تعالى المسلمين عامة بأداء الأمانة إلى أهلها، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[النساء:٥٨]، فكان على الحاكم أن يؤدي أمانته، فلا يخون الناس، ولا يؤثر نفسه بشيء دونهم، ومما جاء عن ورع الخلفاء ما روي عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه لم يرتزق من أمر المسلمين شيئًا، بل كانت له أرض بالسويداء فكان يأتي من غلتها كل سنة مائة وخمسون دينارًا أو أقل أو أكثر، وكان أكثر طعامه العدس، وبلغ من ورعه أن كان يطفئ شمعة بيت المال إذا ما انتهى من عمل الدولة، ويجلس في سراجه الخاص.

يتضح لنا مما سبق: أن الإمام أو من شغل بشيء من أعمال المسلمين له أخذ الرزق على عمله ذلك، والذي يقدر ذلك أهل الشورى، وهم أهل الحل والعقد، الذين هم بمثابة السلطة التشريعية في هذا العصر، ولا يحل للخليفة أن يمارس أي

عمل آخر، بل يجب عليه أن يتفرغ لإدارة شئون الدولة الإسلامية ولا يجوز له أن يستولي على شيء من مال الدولة، فقد استعمل رسول الله ﷺ رجلًا على الصدقات، فلما رجع إلى رسول الله، قال: هذا لكم، وهذه هدية أهديت لي، فقال رسول الله ﷺ: «فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقًا؟» ثم قام رسول الله ﷺ فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد فإني أستعمل رجالًا منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول: هذا لكم وهذا أهدي لي فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه إن كان صادقًا، فوالله لا يأخذ أحد منكم شيئًا بغير حقه إلا جاء يحمله يوم القيامة»(١).

فهذا تحذير شديد من أن يمس الحاكم الأمور العامة بأي شكل وتحت أي تأويل، ولذلك وجدنا البخاري مثلًا يضع هذا الحديث في باب احتيال العامل يهدى له، وصحيح مسلم في كتاب الإمارة باب تحريم هدايا العمال.

## ثالثًا: حق تشريع بعض الأحكام والضوابط اللازمة لسياسة الأمة:

صحيح أن التشريع في الإسلام مصدره القرآن الكريم والسنة النبوية، وليس للحاكم ولا للشعب أو أهل الشورى مطلق الحرية في التشريع كما يريدون، بل هم مقيدون بما شرعه الله ورسوله من شريعة، والعلماء فصلوا القول في التشريع وما يراد به، فقالوا: تطلق كلمة تشريع ويراد بها أحد المعنيين:

الأول: إيجاد شرع مبتَدأ.

والثاني: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

فالتشريع بالمعنى الأول ليس إلا لله، والتشريع بالمعنى الثاني، وهو بيان حكم

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الأحكام، باب محاسبة الإمام عماله، رقم (٧١٩٧)، ومسلم في الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، رقم (١٨٣٢).

تقتضيه شريعة قائمة، فهذا هو الذي تولاه بعد الرسول ﷺ خلفاؤه من علماء الصحابة وعلماء المسلمين ومن بعدهم، فالتشريع بالمعنى الأول هو إيجاد شرع مبتَدأ المقصود به القرآن الكريم والسنة النبوية، وهما قائمان ساريان بعد وفاة الرسول ﷺ وليس لأحد من المسلمين حكامًا ومحكومين تغيير أو تبديل ما ورد فيهما أو الاعتراض على حكم مما ورد فيهما إلا ما يعد من السنة تشريعًا عامًّا، كما سبق أن أشرنا في الكلام عن القرآن والسنة باعتبارهما من أهم مصادر أو أصول التشريع الإسلامي، بما في ذلك السياسة الشرعية.

وأما التشريع بالمعنى الثاني، وهو بيان حكم تقتضيه الشريعة الإسلامية فهذا مستمر غير منقطع، ويشمل الأمور التي تركها الشرع، ولم ينص عليها، وكذلك الأمور التي وضع فيها قواعد عامة، وترك تفصيلها للمسلمين. وهذا النوع من التشريع لم يعتبره السابقون تشريعًا باعتبار أنه يستند في الأصل إلى تشريع منصوص في القرآن والسنة، وإنما هو اجتهاد في نصوصهما، فإذا كانت الشريعة الإسلامية في الغالب قد اكتفت بإيراد الأحكام الكلية والضوابط العامة والمبادئ التي تحكم التشريع الإسلامي، فمن الذي له حق تولي التشريع في الأمور الاجتهادية التي لا نص فيها مثل تسيير الجيوش وإعلان الحرب وعقد المعاهدات وترتيب الدواوين وفرض الضرائب وجباية الخراج وغيرها من الأمور.

ونحن لو نظرنا إلى مراحل الدولة الإسلامية لرأينا في المرحلة الأولى من قيام الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ أن الذي كان يتولى هذه السلطة هو الرسول ﷺ، وكان يقوم بها إما وحيًا وإما اجتهادًا، وفي بعض الأحيان كان يستشير الرسول ﷺ بعض الصحابة كما حدث في أسرى بدر وغيرها من الوقائع.

أما في المرحلة الثانية، زمن الخلفاء الراشدين حينما كانت الدولة الإسلامية لا تتعدى حدودها حدودَ الجزيرة العربية خاصة في خلافة أبي بكر وصدر خلافة عمر

نرى أن الذي كان يتولى سلطة التشريع كبار الصحابة رضوان الله عليهم، وإذا اختلفوا في أمر من الأمور فإنه كان يأخذ بالرأي الراجح الذي يترجح لديه بقوة الدليل، كما وقع الخلاف على قتال مانعي الزكاة وترجيح أبي بكر قتالهم، واستناده إلى النصوص العامة في القرآن الكريم التي تأمر بأداء الزكاة وقرنها في القرآن الكريم بفريضة الصلاة، وكذلك عندما وقع الخلاف بتقسيم أرض العراق، فمال عمر بن الخطاب إلى أن الأفضل إبقاء هذه الأرض لتكون موردًا ثابتًا لبيت مال المسلمين.

ولعلنا أشرنا في كلامنا عن مصادر السياسة الشرعية ما يفيدنا في الاستدلال على هذا الحق لولي الأمر، لكن الجديد أو ما أود إضافته هنا هو أن الفقهاء الذين قرروا هذا الحق لولي الأمر لم يجعلوه له دون قيد أو شرط، بل قيدوه بأن يكون متفقًا مع نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة وروحها التشريعية لقول الله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال رسول الله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، وغير هذا من النصوص التي تحصر مسئولية الحكام بالحكم بما يتناسب والشريعة الإسلامية.

أما في العصر الحاضر ومع تغير الزمان وتبدل الأحوال فإني أرى أن الذي له حق سن القوانين هو مجلس الشورى الذي ينتخب من الأمة أو ما يسمى في أيامنا هذه مجلس النواب أو مجلس الأمة أو أي مسمى آخر، بشرط أن يُوضع نظام معين، بحيث يكون من بين أعضائه أغلبية تتوافر فيها شرائط الاجتهاد، فضلًا عن تمثيل الكفايات الفنية الأخرى أو أهل الاختصاص في المهن والحرف المختلفة حتى تكون القوانين التي تصدر عن هذا المجلس متحررة من أهواء الحكام ومصالحهم مراعية لأحكام الشريعة الإسلامية ومصلحة الأمة، ولا يجوز أن يترك أمر سن القوانين إلى

مجالس ينتخب أعضاؤها انتخابًا لا يراعى فيه القدرة العلمية في الشريعة الإسلامية كما هو الحال في كثير من مجالس أيامنا هذه، والمفروض أن تكون هذه المجالس مرجعًا للتشريع[١].

* * *

(١) وراجع فيما سبق: وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية: ٢٢٩-٢٤٤ ومصادرها.

# الفصل الثالث

## السلطات السياسية في الإسلام

نتحدث في هذا الفصل عن السلطات السياسية من حيث مصدرها، ومن يتولاها وشروطها وواجباتها، ونختم هذا الفصل بمبحث عن الوزارة وأقسامها؛ ومن ثم جاءت مباحث هذا الفصل كما يلي:

المبحث الأول: السلطة التنظيمية أو التشريعية.

المبحث الثاني: السلطة القضائية.

المبحث الثالث: السلطة التنفيذية.

المبحث الرابع: الوزارة وأقسامها.

# المبحث الأول

## السلطة التنظيمية أو التشريعية

هذه السلطة هي التي تتولى سن القوانين وإصدار التشريعات التي تحتاج إليها الدولة، وتقوم كذلك بمراقبة السلطة التنفيذية ومدى احترامها لتنفيذ القوانين والأحكام وتتمثل هذه السلطة في النظم الوضعية بمجلس نيابي يتم انتخابه من قبل الشعب، ويسمى تسميات مختلفة، فقد يسمى برلمانًا أو مجلسًا شعبيًّا أو جمعية وطنية أو مجلس أمة أو مجلس شورى أو غير ذلك. ومصدر التشريع في النظم الوضعية هو الشعب ممثلًا في أعضاء المجالس النيابية، فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الأحكام، فهذا أمر مرفوض في نظام التشريع الإسلامي، لأن التشريع في مدلول العقيدة الإسلامية من خصائص الربوبية والألوهية ومن مقتضيات شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فالله هو وحده الحكم بين الناس، هو أعلم بما يصلحهم وما ينفعهم، ولا يزعم أحد أن الشارع الوضعي أرحم بالناس وأعلم بمصالحهم من رب الناس ومليكهم، وأحكامه سبحانه هي الحق والعدل المطلق، وهي سهلة ميسرة لا عنت فيها ولا مشقة، ومن ثم فهي صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وقد أنكر سبحانه وتعالى على من لم يكتف بكتابه وأحكامه المشتملة على كل هداية، فقال جل وعلا: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقوله: ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤] (١).

---

(١) وراجع: السياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ١٢٨ ومصدرها، والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ٢٣٣ وما بعدها.

إن الذين يتولون السلطة التنظيمية في النظام السياسي الإسلامي هم المجتهدون والمفتون من العلماء، وسلطتهم لا تعدو أمرين اثنين:

الأول: بالنسبة لما فيه نص من الكتاب أو السنة، عليهم تفهم هذا النص وبيان الحكم الذي يدل عليه وفق ما يقتضيه علم أصول الفقه، وهذا حسبهم.

الثاني: بالنسبة إلى ما ليس فيه نص من قرآن أو سنة فالاجتهاد بشروطه وأدواته وضوابطه، ولا تستغني الدولة الإسلامية عن وجود جماعة من أهل الاجتهاد الذين استكملوا شرائطهم وتوفرت لهم القدرة التامة، يرجع إليهم في فهم نصوص القانون الإلهي وتطبيقه وتشريع الأحكام والقوانين لما يجد من الحوادث وما يطرأ من المصالح والحاجات[1].

فهؤلاء هم صفوة الأمة الإسلامية أما أفراد السلطة التشريعية في النظم الوضعية فيختارون في الأعم الأغلب عن طريق الانتخابات النيابية، ولا يشترط فيهم من الناحية العلمية والثقافية سوى القدر الذي يمكنهم من أداء عملهم، وحده الأدنى معرفة القراءة والكتابة، ومثل هؤلاء غير مؤهلين لتشريع الأحكام وسن القوانين، فضلًا عن أنهم في بعض البيئات أو في بعض البلدان يحللون ما حرم الله، ويحرمون ما أحل الله، ألا ساء ما يصنعون.

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص٤٤ وما بعدها. والسياسة الشرعية لفهد الرشيدي: ١٢٨، ١٢٩.

# المبحث الثاني

## السلطة القضائية

تتولى هذه السلطة أعمال القضاء وفض المنازعات بكل مستوياتها ودرجاتها، وتتمثل هذه السلطة في مجموعة القضاة باختلاف درجاتهم ومستوياتهم، والذي يتولى هذه السلطة في الدولة الإسلامية القضاة الشرعيون، وتعيينهم من حق الخليفة أو من ينوب عنه من ولاة الأمصار ونحوهم، وليس في الإسلام ما يمنع من وضع نظام للسلطة القضائية يحد اختصاصها، ويكفل تنفيذ أحكامها، ويضمن لرجالها حريتهم في إقامة العدل بين الناس[١].

والقضاء باختصار: هو الحكم بين الناس، وفصل المنازعات والخصومات الواقعة بينهم بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة[٢].

أما القضاء في اللغة فله عدة معانٍ؛ منها:

المعنى الأول: بلوغ الحاجة، ومنها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧] أي بلغ حاجته.

المعنى الثاني: الأداء، تقول: قضيت الامتحان أي أديته، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] أي أديتموها.

المعنى الثالث: الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ

(١) راجع المصدرين السابقين: الأول ٤٩-٥٣ والثاني: ١٢٩.

(٢) المصدر الثاني السابق: الموضع نفسه. وفقه السياسة الشرعية: للعنبري ٢٥٤ والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ٢٤٧ وما بعدها.

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

المعنى الرابع: الحكم، ومنه الآية السابقة من سورة الإسراء، وهي قوله تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣] أي حكم وأمر.

**أما القضاء في اصطلاح الفقهاء:** فقد عرفه فقهاء الشريعة الغراء بتعريفات عديدة، أشهرها ما ذهب إليه بعض الفقهاء من الشافعية، هو الحكم بين الناس، أو الإلزام بحكم الشرع[١].

**أدلة مشروعية القضاء:** ثبتت مشروعية القضاء بالقرآن والسنة والإجماع:

**أولًا** – من القرآن: آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص:٢٦] وقوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٥٦] وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

فهذه الآيات القرآنية السابقة توجب الحكم بين الناس بما أنزل الله تعالى، والحكم هو القضاء.

**ثانيًا** – من السنة النبوية: قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»[٢]، وقوله أيضًا: «القضاة ثلاثة، اثنان في النار، وواحد في

(١) راجع: المدخل للفقه الإسلامي لمدكور: ص٣٢٨ وهامشها، ومصادرها.

(٢) رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، (٧٣٥٢)، ومسلم في الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، (١٧١٦).

الجنة»(١).

وهذان الحديثان، وغيرهما في معنييها كثير، تدلان على تنصيب القاضي أو الحاكم بين الناس.

**ثالثًا – الإجماع: يأتي الإجماع كدليل ثالث على مشروعية القضاء في الإسلام، فقد أجمع المسلمون على مشروعية القضاء والحكم بين الناس وتنصيب القضاة، حتى قال الإمام أحمد بن حنبل: لا بد للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس؟ وقد حكى هذا الإجماع كثير من الناس، منهم ابن قدامة صاحب كتاب المغني وغيره.**

## وأحوال الناس في تولي القضاء ثلاثة:

**الحال الأولى:** من لا يصلح للقضاء لعدم توافر شروط القاضي فيه، وهذا لا يجوز له تولي القضاء، ويحرم عليه القيام به لقوله ﷺ: «ورجل قضى بين الناس على جهل فهو في النار».

**والحالة الثانية:** من يصلح لتولي القضاء بين الناس، لكن يوجد غيره مثله، فهل يجوز لمن حاله هكذا أن يتولى القضاء؟

اختلف الناس في ذلك إلى رأيين، بعضهم قال بجواز تولي القضاء في هذه الحال، وبعضهم قال يكره له ذلك.

**والحالة الثالثة:** من يصلح للقضاء وتتوافر فيه شروط القاضي ولا يوجد غيره، فهذا باتفاق الفقهاء ينبغي عليه تولي القضاء لأنه لا يقدر عليه غيره، ويصبح القضاء عليه فرض عين لا فرض كفاية.

---

(١) رواه أبو داود في الأقضية، باب في القاضي يخطئ، رقم (٣٥٧٣)، والترمذي في الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله في القاضي، رقم (١٣٢٢)، وابن ماجة في الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، رقم (٢٣١٥)، وغيرهم. وهو حديث صحيح بشواهده.

ومن جهة أخرى عُرِف القضاء منذ زمن بعيد، إذ لا يمكن لحكومة من حكومات العالم أيًا كان نوعها الاستغناء، إذ لا بد للفصل فيما لا يخلو عنه مجتمع بشري من نزاع، وهو مقدس عند جميع الأمم، رغم اختلافها رقيًا وانحطاطًا؛ لأن فيه كما يقول ابن قدامة أمرًا بالمعروف ونهيًا عن مضرة المظلوم وأداء الحق إلى مستحقه وردًّا للظالم عن ظلمه وإصلاحًا بين الناس وتخليصًا لبعضهم عن بعض، فإن الناس لا يستقيم أمرهم بدونه، وهو من أشرف الأعمال وأخطرها شأنًا، فالحكم بين الناس من وظائف الأنبياء كما قال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾ [ص: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وهو كذلك مسئوليته عظيمة وغوائله كثيرة، ولذلك امتنع عنه كثير من السلف وحذروا منه، فقد امتنع منه أبو حنيفة والشافعي وخلق كثير، وقال مكحول مثلًا: لو خيرت بين القضاء وضرب عنقي لاخترت ضرب عنقي، ولم أختر القضاء.

وقال الفضيل: ينبغي للقاضي أن يكون يومًا في القضاء ويومًا في البكاء على نفسه.

ويكفي في التحذير من القضاء قوله ﷺ: «القضاة ثلاثة: اثنان في النار وواحد في الجنة، رجل عرف الحق فقضى به فهو في الجنة، ورجل عرف الحق ولم يقض به وجار في الحكم فهو في النار، ورجل لم يعرف الحق وقضى في الناس على جهل فهو في النار»(١).

ومن أجل حاجة الناس إليه أوجب الشارع تعيين القضاة؛ لأن ما لا يتم

(١) سبق تخريجه.

الواجب إلا به فهو واجب، فطباع البشر مجبولة على الظلم ومنع الحقوق، والواجب على الإمام أن يفصل في الخصومات وأن يحكم بين الناس بالعدل، ولا يكون ذلك إلا بتعيين القضاة العدول، وهو من فروض الكفاية بإجماع المسلمين كما ذكرنا، فإن قام به من يصلح له سقط الفرض عن الباقين، وإن امتنع الجميع أثموا جميعًا وأجبر الإمام أحدهم عليه[1].

## شروط القاضي:

أما عن شروط القاضي، فثمة نوعان من الشروط التي يجب توافرها فيمن تولى القضاء، شروط في كمال الأحكام، وأخرى في كمال الخلقة، وأكتفي بالقول: إنه يشترط في القاضي شروط كثيرة، أهمها – على سبيل الإجمال – أن يكون رجلًا عاقلًا بالغًا حرًّا مسلمًا عدلًا مجتهدًا سميعًا بصيرًا ناطقًا، ولا يتسع المقام لتفصيل هذه الشروط، فيكفينا هذا القدر من الكلام عن السلطة القضائية، وقد نعود إلى بعض جوانبها في نظام الحسبة في الإسلام فيما بعد[2].

---

(١) انظر مثلًا: فقه السياسة الشرعية: ٢٥٤، ٢٥٥ والسياسة الشرعية: للرشيدي: ص١٣٠.

(٢) وراجع: الأحكام السلطانية للماوردي: ٨٨، ٨٩ والمدخل للفقه الإسلامي: لمدكور: ٣٥٤-٣٥٩ ومصادرها.

# المبحث الثالث

## السلطة التنفيذية

وهذه السلطة هي التي تقوم بإدارة شئون الدولة وتنفيذ الأحكام وعقد المعاهدات وغير ذلك، وتشمل هذه السلطة رئيس الدولة والوزراء وقواد الجيش ورجال الشرطة وسائر موظفي الدولة والمصالح الحكومية، وتملك هذه السلطة الحق عادة في إصدار الأنظمة واللوائح التنظيمية ذات الصفة التشريعية التي تكون ضرورية لحسن سير عملها، وذلك بناء على تخويل يعطى لها بذلك شريطة ألا تكون مخالفة للتشريعات الأعلى.

إن هذا التقسيم للسلطات لا يعني أنها أصبحت منفصلة عن بعضها، فالأصل أنها تمثل الحكومة العامة في الدولة، وبالتالي فإن الحديث عن أقسامها وأنواعها لا ينفي ضرورة وجود نوع من العلاقات بينها كأساس لاستمرار توحدها، إن الفصل بين هذه السلطات يهدف إلى تحقيق نوع من تقسيم العمل الحكومي، بين أكثر من جهة، وذلك تحقيقًا لقدر من التخصص من ناحية، وتحقيقًا لنوع من التوازن بين هذه الجهات عن طريق قيام كل منها برقابة أعمال الجهات الأخرى والتعاون معها من ناحية ثانية، ويتم ذلك بأن تتولى السلطة التشريعية وظيفة التشريع ورسم السياسة العامة على حين تقوم السلطة التنفيذية بتنفيذ ما تقره السلطة التشريعية، وما تحكم به السلطة القضائية التي تتولى أعمال القضاء [1].

---

(١) راجع مثلًا: فقه السياسة الشرعية: ص٢٥٧-٢٥٨ ومصادرهما، والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ٢١٩ وما بعدها، والسياسة الشرعية: للرشيدي: ١٣١-١٣٢.

# المبحث الرابع

## الوزارة وأقسامها

بقي أن أشير إلى معنى الوزارة وأقسامها في النظام السياسي الإسلامي لنختم بها الحديث عن السلطات السياسية في الإسلام.

فالوزارة في اللغة مشتقة من أربعة معان:

الأول: كما تقول معاجم اللغة، أن الوزير مشتق من الوزر، وهو الملجأ، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلاَّ لاَ وَزَرَ﴾ [القيامة: ١١] سمي بذلك لأن الرعية يلجؤون إليه في حوائجهم أو لأن الملك يلجأ إلى الوزير ومعونته.

الثاني: الوزير مشتق من الأوزار وهي الأمتعة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ﴾ [طه:٨٧ ].

الثالث: الوزير مشتق من الوزر وهو الثقل، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، وسمي بذلك لأنه يتحمل أثقال الملك.

الرابع: أن الوزير مشتق من الأزر وهو الظهر، سمي بذلك لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر، فتكون الواو فيه منقلبة عن همزة.

جاء في المعجم الوسيط: «الوزير خاصة الملك الذي يحمل ثقله ويُعينُه برأيه. ورجل الدولة الذي يختاره رئيس الحكومة للمشاركة في إدارة شئون الدولة مختصًا بجانب منها كوزير العدل ووزير المالية»[١].

(١) المعجم الوسيط: مادة وزر، وراجع أيضًا: المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ١٨٩ والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ٢٢٠ وما بعدها، والسياسة الشرعية =

والوزارة في الاصطلاح تتنوع بحسب تنوع الوزارات؛ لأن الوزارة تنقسم في الفقه السياسي الإسلامي إلى نوعين:

## النوع الأول: وزارة التفويض:

وهو أن يستشير أو يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، وقد استدل الماوردي على عدم امتناع جواز هذه الوزارة بقوله تعالى حكاية عن نبيه موسى عليه السلام: ﴿وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ [طه: ٢٩إلى٣١]، وجه الدلالة: إذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمام أجوز، ولأن ما وُكل للإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة الجميع إلا باستنابة، ولأن نيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل.

ويرى بعض الباحثين أن ما يسميه الماوردي وزارة التفويض يدل بوضوح على أن النظام الإسلامي قد فرق منذ قرون طويلة بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، وهو ما قررته النظم البرلمانية في عصرنا الحاضر(١).

هذا ويشترط في وزير التفويض شروط الإمامة إلا شرط النسب، أما اختصاصات وزير التفويض فهي واسعة جدًا، حتى إنها لتستغرق جميع صلاحيات الخليفة، حكم التفويض إليه يقتضي جواز فعله وصحة نفوذه منه إلا أنه يستثنى من ذلك ثلاثة أمور: ولاية العهد، كما أن اللإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة، وليس ذلك للوزير، وثالثًا: أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من

---

للرشيدي: ١٣٣ ومصادرها.

(١) انظر مثلًا: المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام: ص١٩١، ١٩٢ والسياسة الشرعية للرشيدي: ص١٣٣.

قلده الإمام.

## ووزارة التفويض نوعان:

أ - وزارة تفويض عامة: وهي مسئولة عن شئون الدولة الإسلامية في جميع الأقاليم.

ب - وزارة تفويض إقليمية: وهي مسئولة عن شئون الإقليم الذي اختاره وفوضه والي الإقليم عنه، وعليه يمكن أن يكون لكل إقليم وزارة تفويضية إقليمية، ويكون لمن يتقلدها ما لوالي الإقليم من صلاحيات.

النوع الثاني من الوزارات: وزارة التنفيذ:

وهي أن يستوزر الإمام من يوكل إليه تنفيذ أمر من الأمور، ويعرض عليه ما حدث من مهمات، فهذه أقل شأنًا وأدنى مرتبةً من وزارة التفويض، ولذلك كان حكمها عند الماوردي أضعف، وشروطها أقل؛ لأن النظر فيها مقصور على الإمام[1].

وحيث إن مهمة وزير التنفيذ مقصورة على أمرين: أن يؤدي إلى الخليفة أو يؤدي عنه، فيراعى فيه سبعة أوصاف، أو لنقل سبعة شروط:

أحدها: الأمانة، الثاني: صدق اللهجة، الثالث: قلة الطمع، حتى لا يرتشي في مال، ولا ينخدع ويتساهل، الرابع: أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء، فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف، الخامس: أن يكون ذَكورًا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه، لأنه شاهد له أو عليه، السادس: الذكاء والفطنة حتى لا تدلس عليه الأمور فتشتبه، ولا تموه عليه فتلتبس، السابع: ألا يكون من أهل الأهواء، فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل، ويتدلس عليه المحق من المبطل، فإن

(1) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٠-٣٤.

الهوى خادع الألباب، وصارف له عن الصواب (١).

فإن كان مشاركًا في الرأي احتاج إلى وصف ثامن هو الحنكة والتجربة التي تؤديه إلى صحة الرأي وصواب التدبير، ولم يشترط الماوردي وأبو يعلى الحنبلي الإسلام والحرية في وزير التنفيذ؛ لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد، ولا يجوز له أن يحكم حتى يعتبر فيه ذلك.

## وزارة التنفيذ أيضًا نوعان:

النوع الأول: وزارة تنفيذ عامة، وهي التي تنبثق عن رئيس الدولة، فهو الذي يختار من يريد ويأذن له فيكون وزير تنفيذ للخليفة، فيقوم بإطلاعه على أحوال الولاة والرعايا، وينقل إليهم ما يريده الخليفة، كما يقوم بإمضاء أحكامه وتنفيذ أوامره، فمجال عمله جميع أقطار الدولة الإسلامية ما لم يحدد له الخليفة جهة معينة.

النوع الثاني: وزارة تنفيذ إقليمية، وهي التي تنبثق عن والي الإقليم، وتكون صلاحيات الوزير مختصة بهذا الإقليم دون سائر الأقاليم، فيقتصر مجاله على هذا الإقليم الذي يتولاه الوالي الذي استوزره.

## الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ:

الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ يكمن في أمرين: في الاختصاصات، وفي الشروط.

أما في الاختصاصات كما نص عليه الماوردي، فمن أربعة أوجه:

أحدها: أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٥ والنظام السياسي في الإسلام للخياط: ٢٢٢ والسياسة الشرعية للرشيدي: ١٣٣-١٣٤.

الثاني: أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

الثالث: أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

الرابع: أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال بقبض ما يستحق له، وبدفع ما يجب فيه، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

### الوجه الثاني من الاختلاف بينهما في الشروط:

وهذا الوجه فرع عن الاختلاف في الاختصاص، وأيضًا يكمن في أربعة أوجه:

الأول: أن الحرية معتبرة في وزارة التفويض، وغير معتبرة في وزارة التنفيذ.

الثاني: أن الإسلام معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ.

الثالث: أن العلم بالأحكام الشرعية معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ.

الرابع: أن المعرفة بأمري الحرب والخراج معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ[1].

(١) انظر: المصدر الثاني السابق: ١٣٥، ١٣٦.

# الباب الرابع

## نظام الحسبة في الفكر السياسي الإسلامي

**ويشتمل على خمسة فصول:**

**الفصل الأول:** مفهوم الحسبة، وحكمها.

**الفصل الثاني:** تاريخ الحسبة، وأهم الكتب المؤلفة فيها.

**الفصل الثالث:** أهم الشبهات حول نظام الحسبة في الإسلام، وتفنيدها.

**الفصل الرابع:** أركان الحسبة (المحتسب عليه، والمحتسب فيه، والمحتسب).

**الفصل الخامس:** المقارنة بين ولاية الحسبة، وبين كل من ولاية القضاء والمظالم والشرطة.

# الفصل الأول

## مفهوم الحسبة وحكمها

**وفيه أربعة مباحث:**

**المبحث الأول:** مفهوم الحسبة في اللغة والاصطلاح.

**المبحث الثاني:** أدلة مشروعيتها من القرآن والسنة والإجماع.

**المبحث الثالث:** صفة مشروعية الحسبة، وهل هي واجب كفائي أم فرض عين.

**المبحث الرابع:** حكمة مشروعية الحسبة.

# المبحث الأول

## مفهوم الحسبة في اللغة والاصطلاح

### أولًا: الحسبة لغة:

الحسبة مصدر احتسب يحتسب احتسابًا وحسبة، كالعدة من الاعتداد(١)، وهذه الكلمة تطلق على عدة معان، منها ما يأتي:

١ - الحساب أو طلب الأجر: تقول: فعلته حسبةً، أي طلبًا للأجر من الله، أو مدخرًا أجره عند الله، وبهذا المعنى ورد حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه» (٢).

٢- الإنكار: يقال: احتسب فلان على فلان أي أنكر عليه قبح عمله، ومنه المحتسب: الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويقوّم المعوج، ويرعى الآداب إلى آخر وظائفه أو اختصاصاته التي ستأتي فيها بعد.

٣- حسن التدبير والنظر: يقال: فلان حسن الحسبة في الأمر، أي يحسن التدبير والنظر فيه.

---

(١) راجع هذه المادة ومشتقاتها في لسان العرب: ١/ ٣١٤ ، والقاموس المحيط: ١/ ١٨٣ ، والمعجم الوسيط: ١/ ١٧١، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي لمريم الشمري: ص٢٣ ومصادرها، كلية الدراسات العليا - جامعة الكويت، والحسبة: تعريفها، ومشروعيتها، ووجوبها: للدكتور فضلي إلهي: ص٩-١٠ مكتبة المعارف بالرياض.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم ، باب من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا ونية، من طريق أبي هريرة ﷺ.

٤- الاختبار: يقال: احتسبت فلانًا، أي اختبرت ما عنده وسبرته، والنساء يحتسبن ما عند الرجال لهن، أي يختبرنهم.

٥- الظن: وقد ورد هذا المعنى في ثلاث آيات من القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢-٣]، وقوله: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧]، وقوله: ﴿فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢].

٦- الاعتداد: يقال: فلان لا يُحتسب به أي لا يعتد به.

٧- الاكتفاء: فيقال: احتسبت بكذا أي اكتفيت، ومنه قولهم: فلان حسن الحسبة أي الكفاية والتدبير، كما في المعنى الثالث السابق.

## ثانيًا: مفهوم الحسبة في اصطلاح العلماء:

عرف العلماء الحسبة بتعريفات مختلفة، وسبب هذا الاختلاف أن منهم من ذهب إلى أن الحسبة وظيفة دينية وولاية من الولايات الإسلامية، ولذلك فهو يقصر التعريف على والي الحسبة، ويخرج المتطوع بها، ومنهم من عرف الحسبة عمومًا ليشمل التعريفُ بذلك المتطوعَ بالحسبة، والمتولي لها بحكم وظيفته، أي المحتسب المتطوع والمحتسب الرسمي؛ لأننا سنعرف فيما بعد أن الحسبة نوعان: حسبة رسمية، وحسبة تطوعية.

وعلى هذا يمكن حصر التعريفات في اتجاهين:

الاتجاه الأول: وهو ما يرى أصحابه أن الحسبة تشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقًا، سواء كانت صادرة من قبل الشخص المكلف من قبل ولي الأمر، وهو المعروف بوالي الحسبة، أو كانت صادرة من الأفراد باعتبار التكليف من قبل الشرع، امتثالًا لقوله تعالى على سبيل المثال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فضلًا عن النص العام في خيرية هذه الأمة في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ويتزعم هذه الاتجاه الإمام الماوردي(١) وأبو يعلى الفراء(٢)، حيث عرف كل منهما الحسبة بأنها أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وقد تبع الشيزري وابن الإخوة الإمام الماوردي والفراء في هذا التعريف، غير أنهما زادا في التعريف جملة، وإصلاح بين الناس، حيث عرفا الحسبة بأنها أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وإصلاح بين الناس(٣).

ولعل السبب في هذه الزيادة في نظر الشيزري أو ابن الإخوة هو الالتزام بما ورد في قوله تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: ١١٤]، ولذلك أورد ابن الإخوة هذه الآية الكريمة بعد التعريف من باب ذكر الخاص بعد العام لإبراز أهمية هذا الخاص، كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨](٤).

ولم يرتض بعض الباحثين إضافة هذه الزيادة؛ لأنها تؤدي في نظرهم إلى الإطالة في التعريف من غير فائدة، فإن الإصلاح بين الناس، وإن كان من الأمور المهمة، إلا أن هناك أمورًا أهم منه، كالإيمان بالله وإقام الصلاة وغيرها، ولكن ابن الإخوة لم

(١) في الأحكام السلطانية: ص٣١٥.

(٢) في الأحكام السلطانية: ص٢٨٤.

(٣) انظر نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري الشافعي: ص٦ ، ومعالم القربة في أحكام الحسبة لابن الإخوة الشافعي أيضًا: ص٥١.

(٤) راجع أيضًا معالم القربة: ص٥١، والحسبة تعريفها ومشروعيتها ووجوبها للدكتور فضلي إلهي: ص١٢.

يذكرها في التعريف، فما منعه من ذكرها هنا ينبغي أن يمنعه من ذكر الإصلاح بين الناس [١].

ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضًا الإمام الغزالي[٢]؛ حيث عرف الحسبة في بعض المواضع من كتابه إحياء علوم الدين بأنها: عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي موضع آخر من الكتاب ذاته يعرفها بأنها: عبارة عن المنع عن منكر لحق الله صيانة للممنوع عن مقارفة المنكر[٣].

ونلاحظ أن التعريفين شملا الحسبة الصادرة من الوالي، وكذلك الصادرة من المتطوع.

ونلاحظ أيضًا أن التعريف الأول شمل قسمي الحسبة، وهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما في التعريف الثاني فقد اقتصر الإمام الغزالي على ذكر المنع عن المنكر مما جعل بعض الباحثين ينتقد هذا التعريف بقصوره عن احتواء بعض أفراد المعرف، وهو الأمر بالمعروف[٤].

وليس الأمر كذلك؛ لأن المنكر قد يكون بارتكاب فعل نهى الله عز وجل عنه كارتكاب جريمة الزنا، وقد يكون بترك فعل أمر الله عز وجل به كترك الصلاة، فارتكاب الزنا وترك الصلاة منكر منع الله عز وجل منه بالأمر بفعل المعروف والنهي عن فعل المحظور، وقد وُجه أيضًا نقد آخر للتعريف الثاني، مفاده أن الإمام الغزالي قصر النهي عن المنكر على المتعلق بحق الله تعالى، أما المنكر المتعلق بحقوق

---

(١) انظر الحسبة للدكتور فضلي إلهي: ص١٢، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٢٤-٢٥.

(٢) في إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٣٩.

(٣) السابق: ٢/ ٣٥٥.

(٤) انظر مثلًا الحسبة للدكتور فضلي إلهي: ص١٢، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٢٥ ومصادرها.

الناس، أو بالحقوق المشتركة بين الله وبين الناس، فلم يتطرق إليه في هذا التعريف[١].

ويجاب على هذا النقد بما ذكره الإمام القرافي في الفروق حيث قال: فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق الله تعالى، وهذه أيضًا وجهة الإمام الشاطبي أو توجه الشاطبي الذي لا يقر بوجود حق خالص للعبد، فما يُظن أنه حق خالص للعباد فيه جانب تعبدي على نحو ما[٢].

ومما يؤكد صحة هذا أن الإمام الغزالي أتبع التعريف السابق ببعض الصور التي تبين شموله لجميع أنواع الحقوق، من ذلك قوله: والإنسان إذا أتلف زرع غيره مُنع منه الحقان: أحدهما: حق الله تعالى، فإن فعله معصية، والثاني: حق المتلف عليه، فهما علتان تنفصل إحداهما عن الأخرى، فلو قطع طرف غيره بإذنه، وقد وجدت المعصية، وسقط حق المجني عليه بإذنه، فتثبت الحسبة والمنع بإحدى العلتين، وهذا أيضًا يؤكد ما سبق أن قرره القرافي والشاطبي من أنه لا يوجد حق خالص للعباد إلا وفيه جانب تعبدي على نحو، علمه مَنْ علمه، وجهله مَنْ جهله، وتلك قضية أخرى.

أما الاتجاه الثاني: فيرى أصحابه أن الحسبة ولاية من الولايات الدينية، ولذلك فهم يَقصِرون التعريف عليها، وممن سار على هذا الاتجاه ابن خلدون[٣] حيث عرف الحسبة بأنها: وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو

---

(١) انظر أيضًا الحسبة للدكتور فضلي إلهي: ص١٢ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٢٤-٢٥ ومصادرهما.

(٢) انظر مثلًا الفروق للقرافي: ١/ ١٤١، وأيضًا الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣١٧.

(٣) في المقدمة: ص٢٤٩.

فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلًا له.

فقوله (وظيفة دينية) أخرج بها المتطوع بالحسبة، وبذلك يكون قد قصر التعريف على والي الحسبة، ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد عد الحسبة ولاية من الولايات الإسلامية، ولذلك فقد قصر التعريف على والي الحسبة فقال: وأما المحتسب فله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم[(١)].

وهذا التعريف من باب تعريف الشيء بذكر لوازمه، وقد عرفه القلقشندي[(٢)] بأنها وظيفة جليلة، رفيعة الشأن، موضوعها التحدث في الأمر والنهي، والتحدث عن المعايش والصنائع، والأخذ على يد الخارج عن طريق الصلاح في معيشته وصناعته، وواضح من هذا التعريف أنه قصر الحسبة على والي الحسبة.

كما عرفها حاجي خليفة[(٣)] بأنها علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم التي لا يتم التمدن بدونها من حيث إجراؤها على قانون العدل، بحيث يتم التراضي بين المتعاملين، وعن سياسة العباد بنهي عن المنكر وأمر بالمعروف بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتفاخر بين العباد بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع.

وتعد هذه التعريفات، طويلة كانت أو قصيرة، من أشهر تعريفات الحسبة وأهمها، ولكن بما أننا بصدد بيان ولاية المحتسب والكشف عن ماهية الحسبة في النظام السياسي الإسلامي فإن هذا في نظري يقتضي الكلام على مطلق الحسبة، سواء كانت صادرة من والي الحسبة أو من المتطوع بها، فإننا نستبعد جميع التعريفات

(١) الحسبة في الإسلام لابن تيمية: ص٨ ، طبعة دار عمر بن الخطاب بالإسكندرية.

(٢) في صبح الأعشى: ٢/ ٣٧.

(٣) في كشف الظنون: ١/ ١٥.

أصحاب الاتجاه الثاني، ونرجح تعريف الإمام الماوردي والفراء من تعريفات أصحاب الاتجاه الأول، والعلة في ذلك مناسبته لمقتضى البحث من الكلام على مطلق الحسبة، ولما تميز به من الإيجاز دون الإخلال، واستيعاب قسمي المعرف، وبيان حدود الحسبة، وفي أي وقت تكون.

فقول المعرف (إذا ظهر) استبعد به ترك المعروف وفعل المنكر غير الظاهر للعيان، وبهذا تميز تعريف الإمام الماوردي والفراء عن تعريفي الإمام الغزالي مع ملاحظة أن الماوردي قد فرق بين المتطوع بالحسبة وبين المحتسب أي الموظف من قبل الدولة في الحسبة من تسعة أوجه [(١)]، وسوف نشير إليها إن شاء الله تعالى في أول كلامنا عن الركن الأول من أركان الحسبة في النظام السياسي الإسلامي.

وإذًا فالحسبة هي: «أمر بالمعروف إذا ظَهَرَ تَرْكُهُ، ونهي عن المنكر إذا أُظْهِرَ فِعْلُه»[(٢)].

والمراد من الأمر هنا عمومه، فقد يكون للوجوب، وقد يكون للسنية أو الندب أو الاستحباب، أما المعروف فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفه، وإن اتفقت في المعنى، ومن هذه التعريفات ما عرفه به بعض العلماء من أنه كل ما يَحسن في الشرع، وقيل في تعريفه هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله تعالى والتقرب إليه والإحسان إلى الناس بكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات، وأما المنكر فهو ضد المعروف، وقد عرفه أيضًا بعض العلماء بأنه كل ما ليس فيه رضا الله من قول أو فعل، وقيل: هو كل ما قبحه الشرع وحرمه وكرّهه أو وكرِهه[(٣)].

(١) راجعها في الأحكام السلطانية له: ص٣١٥.

(٢) "الأحكام السلطانية": ص٢٩٩.وانظر أيضًا: "الحسبة" لابن تيمية: ص ٦، ٨، و"الطرق الحكمية": ص ٢٤٠

(٣) انظر مثلًا التعريفات للجرجاني ، والمعجم الوسيط ، والحسبة للدكتور فضلي إلهي: ص١٠ -
-

# المبحث الثاني

## أدلة مشروعيتها من القرآن والسنة والإجماع

إن قوام الحسبة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما بينا ذلك في تعريفها قبل قليل، وهذا المعنى تطابقت الأدلة من القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع على وجوبه، بيان ذلك على النحو الآتي(١):

أولًا: من القرآن الكريم: فقد وردت آيات كثيرة تدل على فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، منها:

(١) قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ففي هذه الآية الكريمة يأمر الله عز وجل المسلمين بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويبين لهم أن القيام بهذه الفريضة من صفات المفلحين(٢)، وقوله تعالى: ﴿يدعون إلى الخير﴾ عام في جميع التكاليف، فدخل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيره من الطاعات، ثم جيء بالخاص، وهو قوله عز وجل: ﴿ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ إعلامًا بفضله وشرفه وعظيم منزلته.

(٢) قوله عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ

---

٢٠ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٢٨ ومصادرها وهامشها.

(١) وراجع: إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٣٤ ، وتفسير الماوردي: ١/ ٣٣٨-٣٣٩ ، وتفسير القرطبي: ٤/ ٣٢، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٢٩-٣٠ ومصادرها.

(٢) انظر مثلًا إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣٣٤.

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، في هذه الآية الكريمة بين الله عز وجل صفة المؤمنين بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وقد قرن هذه الصفة بصفة إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعته عز وجل وطاعة رسوله، فدل ذلك على أهمية هذه الفريضة، وأن القيام بها من أخص أوصاف المؤمنين وأقواها دلالة على صحة عقيدتهم وسلامة سريرتهم، ومفهوم المخالفة لهذه الآية أن الذي يهجر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون خارجًا عن هؤلاء المؤمنين(١).

فجعل الله عز وجل القيام بهذه الفريضة من الأمور المميزة بين المؤمنين والمنافقين، ويؤكد هذا المعنى أيضًا: قوله تعالى في سورة التوبة، وقبل الآية التي معنا بأربع آيات، يقول تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة:٦٧].

(٣) قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ففي هذه الآية الكريمة مدح لهذه الأمة ما أقاموا هذه الفريضة واتصفوا بها، فإذا تركوا التغيير وتواطئوا على المنكر زال عنهم هذا المدح ولحقهم الذم بدلًا منه، وكان ذلك سببًا لهلاكهم(٢).

فإن قيل: فلِمَ قال: كنتم خير أمة، ولم يقل: أنتم خير أمة؟ فيه أربعة أوجه كما يقول الماوردي:

أحدها: أن الله تعالى: قد كان قدم البشارة لهم بأنهم خير أمة، فقال: كنتم، يعني

(١) إحياء علوم الدين أيضًا: ٢/ ٣٣٤ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٢٩-٣٠ ومصادرهما.

(٢) انظر أيضًا: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٤/ ١١١، وإحياء علوم الدين: ٢/ ٣٣٤.

إلى ما تقدم به الإشارة، وهذا قول الحسن البصري.

الثاني: أن ذلك لتأكيد الأمر؛ لأن المتقدم مستصحب، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠]، أي ولا يزال كذلك سبحانه وتعالى.

الثالث: معناه خلقهم خير أمة.

الرابع: كنتم خير أمة في اللوح المحفوظ [١].

وقد حرصت على لفت الانتباه لهذه الفريدة التفسيرية لسؤال محتمل، قد يرد على أذهان البعض، وفي كل الأحوال فهي فائدة أردت أن أحيطكم علمًا بها، والله أعلم بمراده.

(٤) من أدلة القرآن الكريم أيضًا على مشروعية الحسبة قوله تعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ * الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَللهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ [الحج: ٤٠-٤١] حيث يبين الله عز وجل في هذه الآية صفة المؤمنين الذين وعدهم بالنصر بأنهم إن مكنهم من الأرض وأعطاهم السلطنة، فإنهم يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فربط الله عز وجل في هذه الآية بين تحقيق النصر وإقامة هذه الفريضة، وهذا مما يدل على أهميتها وعلو شأنها، وهناك الكثير من الآيات الواردة بهذا الشأن، الأمر الذي يدل على أهمية وعظم هذه الفريضة [٢].

ثانيًا: أدلة مشروعية الحسبة من السنة:

فاعلموا أنه قد وردت أحاديث كثيرة تدل على فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحذر من ترك هذه الفريضة والتهاون بها سالكة في ذلك مسلك القرآن

---

(١) تفسير الماوردي: ١/ ٣٣٨-٣٣٩.

(٢) انظر في ذلك معالم القربة في أحكام الحسبة: ص٦١، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٢٩-٣٠ومصادرهما وهامشهما.

الكريم، ومن هذه الأحاديث مثلًا ما يأتي:

أ- ما روي عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١].

ويشتمل الحديث على أمر عام يتوجه لكل مسلم مكلف، علم بوجود المنكر، وهو وجوب تغييره بحسب القدرة، وهذا بالنسبة للإنكار باليد وباللسان، أما الإنكار بالقلب فلا يسقط بحال من الأحوال[٢]، وأما قوله ﷺ: «وذلك أضعف الإيمان».فالمقصود منه أن مرتبة الإنكار بالقلب أقل مراتب التغيير ثمرة؛ لأن فائدتها مقصورة على المنكِر بامتثاله بما كلف به مع بقاء المنكر دون تغيير فعلي، وهو ما يتطلبه التغيير إما باليد أو باللسان، وهو ما سنعرض له فيما بعد إن شاء الله تعالى في مراتب الحسبة.

ب - الحديث الثاني من الاستدلال بالسنة على مشروعية الحسبة هو حديث عبد الله بن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[٣].

---

(١) أخرجه مسلم: (١/ ٦٩ ، رقم: ٤٩) – (١) كتاب الإيمان – (٢٠) باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان...

(٢) انظر مثلًا صحيح مسلم بشرح النووي: ٢/ ٢٥.

(٣) أخرجه مسلم أيضًا في كتاب الإيمان ، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان ، وأن الإيمان يزيد وينقص، من طريق عبد الله بن مسعود ﷺ.

والحديث واضح في دلالته على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيه يبين النبي ﷺ مراتب الاحتساب كما بينها في حديث أبي سعيد الخدري (السابق).

فأعلى مراتب تغيير المنكر التغيير باليد، ثم يليه التغيير باللسان، ثم بالقلب بحسب القدرة وما يقتضيه المقام، وليس وراء هذه المرتبة من التغيير حبة خردل من الإيمان، والمراد بهذا التمثيل أنه لم يبق بعد هذا الإنكار ما يدخل في الإيمان حتى يفعله المؤمن، فالإنكار بالقلب آخر حدود الإيمان، وليس المقصود أن من لم ينكر لم يكن في قلبه من الإيمان حبة خردل، ولهذا قال النبي ﷺ: «ليس وراء ذلك».

ج - حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أيضًا عن النبي ﷺ قال: «إياكم والجلوس في الطرقات»، فقالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، فقال رسول الله ﷺ: «فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقها»، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: «غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(١).

والحديث واضح في دلالته على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد عده النبي ﷺ من الحقوق الواجب على المسلم مراعاتها في الطريق، وجعلها من آداب الطريق في الإسلام.

د - حديث حذيفة بن اليمان ﷺ عن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه، ثم تدعونه

(١) متفق عليه ، أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المظالم ، باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، من طريق أبي سعيد الخدري ، وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب اللباس والزينة ، باب النهي عن الجلوس في الطرقات من طريق أبي سعيد الخدري أيضًا.

فلا يستجاب لكم»[١]، وعمومًا ففي هذا الحديث بيان لعاقبة ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من استحقاق العقاب وعدم استجابة الدعاء، وهذا يدل على فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك لأن الواجب هو ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه قصدًا.

### ثالثًا - دليل الإجماع:

أما عن الدليل الثالث (وهو الإجماع) فيكفي أن نعلم أن المسلمين مجمعون أو متفقون على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على من قدر عليه، وأمن الضرر على نفسه وعلى المسلمين، فإن خاف فينكر بقلبه، ويهجر هذا المنكر ولا يخالطه، وقد نقل الإجماع غير واحد من أئمة المسلمين، منهم القرطبي والنووي والغزالي وآخرون، حتى قال الإمام النووي: وقد تطابقت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وهو أيضًا من النصيحة التي هي الدين[٢].

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه في كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقال: هذا حديث حسن.

(٢) انظر مثلًا الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٤/ ٣٢، وصحيح مسلم بشرح النووي: ٢/ ٢٢، وإحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣٣٣.

# المبحث الثالث

## صفة مشروعية الحسبة، وهل هي واجب كفائي أم فرض عين؟

عرفنا مما ذكرناه – في المبحث السابق – أن الفقهاء متفقون على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو قوام الحسبة، وقد أثبتنا ذلك بالأدلة من الكتاب ومن السنة ومن الإجماع، وهنا سنبين إن شاء الله تعالى صفة هذا الوجوب[١]، فنقول:

لقد اختلف العلماء في صفة وجوب الحسبة، فذهب فريق منهم إلى أنها واجبة وجوبًا كفائيًّا، وذهب فريق آخر إلى أنها واجبة وجوبًا عينيًّا، والواجب الكفائي كما هو معلوم: ما طلب حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله؛ أي أن المراد من الواجب الكفائي هو حصول المطلوب دون نظر إلى الفاعل إلا تبعًا، لأنه لن يحصل المطلوب بدون الفاعل، ومن أمثلة الواجب الكفائي الصلاة على الجنائز ورد السلام والقضاء والإفتاء وغير ذلك مما طلب الشارع وجوده بقصد تحقيق المصلحة دون أن يتوقف على قيام كل من مكلف بها، وحكمه: أنه واجب على عموم المكلفين، فإذا فعله أحدهم سقط الوجوب على الباقين وارتفع الإثم عنهم، وإذا تركه الكل أثم الكل أو أثموا جميعًا.

---

(١) وراجع مثلًا: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٥ ، ولأبي يعلى: ص٢٨٤، والحسبة في الإسلام لابن تيمية: ص٦، والطرق الحكمية لابن القيم: ص٢٣٢-٢٣٣ ، وتفسير القرطبي: ٤/ ١٠٦، وأحكام القرآن للجصاص:٢/ ٢٩، والحسبة للدكتور فضلي إلهي: ص٨٠-٨١، ثم دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٣٤- ٣٦ ومصادرها.

أما الواجب العيني، فهو المنظور فيه بالذات إلى فاعله، أي أن المقصود حصوله من عين مخصوصة، ومن أمثلة الواجب العيني الصلاة المفروضة والصيام المفروض والزكاة ونحو ذلك، وحكمه: أنه واجب على من تعين عليه، ولا تبرأ ذمته إلا بفعله بعينه[1].

هذا، ونفصل مذاهب العلماء في صفة وجوب الحسبة على النحو الآتي:

المذهب الأول يقول: إن الحسبة واجب كفائي، وهو قول جمهور العلماء الذين ذهبوا إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وإذا تركه الجميع أثم كل من قدر عليه ممن لم يكن له عذر في تركه[2].

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ووجه الاستدلال من هذه الآية قوله تعالى: ﴿منكم﴾ فإن من تفيد التبعيض، وعلى هذا يكون معنى الآية، ولتكن بعض الأمة داعية إلى الخير وآمرة بالمعروف وناهية عن المنكر، وهذا يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية، إذا قام به البعض

(١) انظر مثلًا بعض كتب الأصول والقواعد مثل: قواعد الأحكام للعز ابن عبد السلام: ١/ ٤١، المنثور في القواعد للزركشي: ٢/ ٣٣ ، الفروق القرافي: ١/ ١١٦، أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي: ١/ ٦٢، دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٣٣ هامش ٣، ومصادره.

(٢) انظر مثلًا الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٥، الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص٢٨٤ ، والجامع لأحكام القرآن: ٤/ ١٠٦، والحسبة في الإسلام لابن تيمية: ص٦ ، والطرق الحكمية: ص٢٣٣، ومصادر أخرى في دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٣٤

سقط عن الباقين، ولو كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين لقال: كونوا كلكم آمرين بالمعروف، ناهين عن المنكر، ولكن لم يقل ذلك(١).

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] ومحل الشاهد في الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ فإنه يدل على أن التفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الحلال والحرام والحدود والشبهات وتحصيل الحقوق ونحوه لا يحصل من كل الناس، وهذا أمر بدهي؛ لأنه يحتاج إلى تفرغ في طلب العلم به فلو حدث لكل الناس لضاعت أحواله ولبطلت معايشهم(٢)، فتعين إذًا أن يقوم به بعض الناس، وبما أنه يشترط للقيام بالاحتساب العلم بالمأمور به والمنهي عنه، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر، وربما عرف الحكم في مذهبه، وجهله في مذهب صاحبه، فنهاه من غير منكر، فاقتضى ذلك أن القيام بالحسبة يقع على عاتق الطائفة المتعلمة، وهم بعض الناس، فدل هذا على أن القيام بالحسبة فرض على الكفاية.

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]وجه الاستدلال من الآية الكريمة أن الله عز وجل جعل فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على كل من مكن في الأرض، وليس كل الناس مكنوا من الأرض، فكان فرضًا على الكفاية (٣).

رابعًا وأخيرًا: استدل جمهور العلماء على ما ذهبوا إليه بالقياس أيضًا، حيث

(١) انظر أيضًا إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٣٤.

(٢) انظر ما قاله القرطبي في تفسيره: ٨/ ١٤٢ طبعة دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(٣) انظر أيضًا السابق: ١٢/ ٧٢

قاسوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الجهاد وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم بوصف جامع، وهو حصول الفعل دون النظر إلى فاعله، وهذا معنى فرض الكفاية [(١)].

أما المذهب الثاني: فيرى أصحابه أن الحسبة واجب عيني أو فرض عين، حيث ذهب بعض العلماء إلى أن الحسبة واجبة وجوبًا عينيًّا، ومن أصحاب هذا المذهب ابن حزم الظاهري الذي قال [(٢)]: «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضان على كل أحد»، ومنهم بعض المالكية كابن أبي زيد القيرواني والزجاج وابن الجوزي والشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا والشيخ علي الخفيف وبعض فقهاء الإمامية [(٣)].

على أية حال فإن هؤلاء قد استدلوا على ما ذهبوا إليه من أن الحسبة فرض عين أو واجب وجوبًا عينيًّا استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ولاحظوا أن هذه الآية مرت معنا كثيرًا، لكن كل فريق يوجهها بحسب ما يرى من اتجاه نحو حكم الحسبة كما يراه وكما يعتقده، وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة عند هؤلاء في قوله تعالى: {منكم}، قالوا: إن «من» هنا للتبيين وليست للتبعيض، كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ [الحج:٣٠]، فيكون معنى الآية كما يقول ابن الجوزي نقلًا عن الزجاج، ولتكونوا كلكم أمة تدعون إلى الخير وتأمرون بالمعروف، فـ (من) هنا تدخل لتحض المخاطبين من سائر الأجناس، وهي مؤكدة لتوجه الأمر

(١) راجع: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٩.

(٢) في المحلى: ١/ ٤٦.

(٣) انظر على سبيل المثال دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٣٦ ومصادرها.

إليهم.

كما استدلوا بعموم الآيات الواردة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجه ذلك أنها لم تعين الوجوب على طائفة من الناس، دون طائفة أخرى، فدل ذلك على أنها واجبة وجوبًا عينيًّا [١].

ثانيًا: ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، ووجه الاستدلال بالحديث الشريف أن التنوع الوارد في مراتب إنكار المنكر يدل على أنه واجب عيني على كل من علم بوجوده بدليل عدم سقوط هذا التكليف حتى في حالة عجز الشخص عن الإنكار باليد أو باللسان، فإنه يلزمه الإنكار بالقلب.

ثالثًا: استدلوا بالمعقول أيضًا، حيث قالوا: إن في جعل الواجب فرض عين على كل مسلم حفظًا للأمة وحرزًا لها عن المفاسد[٢].

ولكني بعد النظر في أقوال الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم أرى أن أدلة الفريقين لم تسلم من مقال أو تضعيف، وإن ظهر هذا في أدلة المذهب الأول الذي يقول أصحابه: إن الحسبة فرض كفاية، أكثر منه في أدلة المذهب الثاني، أعني القائلين بأن كونها فرض عين[٣]، إلا أنني مع ذلك أرى أنه لا بد لنا من التفرقة في صفة وجوب الحسبة بين أمرين:

هنا نحن ننظر في أدلة الفريقين، ولا نتعصب لوجهة دون أخرى، وإنما ننظر إلى الأدلة في مجموعها، وبحسب قوة الدليل وتحقيق المصلحة للمسلمين نرجح ما نراه من الأقوال إن اختلفت أو تعارضت، أقول: لا بد لنا من التفرقة في صفة وجوب

(١) انظر: تفسير المنار: ٤/ ٢٣، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٣٥- ٣٧ ومصادرها.

(٢) تفسير المنار: ٤/ ٢٣.

(٣) راجع مثلًا الحسبة للدكتور فضلي إلهي: ص٧٩-٨٠.

الحسبة بين أمرين:

الأول: الإنكار القلبي، الثاني: الإنكار الفعلي باليد أو باللسان.

أما الأول: فهو فرض عين على كل مسلم، فلا يسقط عن أحد في أي حال من الأحوال؛ لأن في ذلك كراهة للمعصية، وهذا هو الحد الأدنى لإنكار المنكر، قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات:٧] وكره المنكر واجب على كل مكلف، وهذه المرتبة من الإنكار بمقدرة كافة الأفراد، ولا يعذر فيها أحد وقد روي عن علي ﷺ أنه قال: «إن أول ما تغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم، ثم الجهاد بألسنتكم، ثم الجهاد بقلوبكم، فمن لم يعرف قلبه المعروف، وينكر قلبه المنكر، نكس فجعل أعلاه أسفله»(١).

أما الثاني: (وهو الإنكار الفعلي) فالراجح فيه ما ذهب إليه جمهور العلماء من أنه واجب وجوبًا كفائيًا، وذلك لما يأتي:

١ـ أن استدلالهم بأن «من» للتبعيض أرجح منها للتبيين، والسبب في ذلك يرجع إلى عدة اعتبارات، منها:

أ- أن الآيات التي سبقت قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة﴾ جاءت تخاطب جميع المؤمنين، وتبين لهم ما يجب عليهم القيام به، فقد بدأت بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ ثم جاء قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم﴾ ليبين ما يجب على بعض الأمة من القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأمة غير معينة؛ لأن المقصود حصول هذا الفعل الذي فرض عليها بغض النظر عن الفاعلين، وهذا هو معنى

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب آداب القاضي ، باب ما يستدل به على أن القضاء وسائر أعمال الولاة مما يكون أمرًا بمعروف. وابن عبد البر أيضًا في التمهيد: (٢٤/ ٣١٣).

فرض الكفاية.

ب- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ.. ﴾ [الحج: ٤١]، والتمكين من الأرض ليس لكل الناس بل لبعضهم كما سبق، فترجح هذه الآية الكريمة القول بأن من في قوله تعالى ﴿منكم﴾ للتبعيض، فإن من صفات القرآن أو من خصائصه أن بعضه يوضح بعضه أحيانًا، أي أن أول تفسير أو بيان للقرآن هو القرآن نفسه ثم النبي ﷺ ثم اللغة التي نزل بها القرآن الكريم وهكذا.

٢- استدلال أصحاب المذهب الثاني بعموم الآيات لا يقتضي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب وجوبًا عينيًا، فإن الأصل في الجهاد على سبيل المثال أنه من فروض الكفاية، ومع ذلك فقد ثبت بالخطابات العامة.

٣- قولهم إن في جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين حفظًا للأمة، فيجاب عنه بأن الذي يجعله واجبًا عينيًا هو قول الشارع، وليس مصلحة الأمة مجردة.

٤- مما يرجح أيضًا مذهب الجمهور أن مقصود الشارع من الواجب الكفائي هو تحصيل المصلحة المتعلقة بذلك الواجب من غير نظر إلى أعيان الأشخاص أو امتحانهم بها، ودرء المفسدة من غير ابتلاء الأشخاص بتكليفه كما وضح العز بن عبد السلام مثلًا ذلك بقوله: واعلم أن المقصود بفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد، دون ابتلاء الأعيان بتكليفه، والمقصود بتكليف الأعيان حصول المصلحة لكل واحد من المتكلفين أو المكلفين على حدة لتظهر طاعته أو معصيته، وهذا المعنى ينطبق على الحسبة فإن وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع هو المطلوب، وهو المقصود من هذه الفريضة لتحصيل المصلحة المترتبة عليها بغض النظر عن القائم بها، وليس الغرض منها اختبار كل الأفراد بها، ومع أن جمهور

الفقهاء قالوا بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي فقد ذكروا حالات يكون فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبًا عينيًا، وهي:

- يتعين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق من يكون في موضع لا يعلم بترك المعروف وارتكاب المنكر فيه أحد غيره، أو لا يقدر على تغييره وإزالته أحد سواه (١)، أو كان يعلم من نفسه صلاحية النظر والقدرة على المناقشة ودفع الحجة بالحجة، ومن هذا القبيل أيضًا أنه يتعين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق كل من علم أنه يُقبل منه ويؤتمر بأمره كالأب والزوج والعالم والسيد لقول رسول الله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته» (٢)، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تعليقه على قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، يقول: «وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هي السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٧](٣).

- يتعين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق الأئمة والولاة والقضاة ومن ينتدبهم ولي الأمر عنه؛ لأن هؤلاء متمكنون بالسلطنة ووجوب الطاعة والامتثال لهم ونفاذ القول على الخلق، وقد دل على هذا قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾[الحج: ٤٠]،

(١) انظر مثلًا صحيح مسلم بشرح النووي: ٢/ ٢٢.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم٨٤٤ ومسلم: كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، رقم٣٤٠٨

(٣) الحسبة في الإسلام: ص٦.

ولأن من أنواع القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما يدعو إلى القهر والاستيلاء والعقوبة وإقامة الحدود ونحو ذلك مما لا يفعله إلا الولاة والحكام، فلا عذر لمن قصر منهم عند الله تعالى؛ لأنه إذا أهمل هؤلاء القيام بهذا الأمر تضيع جهات الدين، ويستباح حمى الشرع والمسلمين، وإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

وبعبارة أكثر تفصيلًا ووضوحًا أقول: هناك إذن أحوال تصير الحسبة فيها فرض عين عند الجميع، أي أنها تتحول من فرض كفاية إلى فرض عين، ومن تلك الأحوال ما يلي:

أولًا: التعيين من قبل السلطان، فتصير الحسبة فرض عين على كل من عينه السلطان أو نائبه، وفي هذا يقول الماوردي: «إن فرضه متعين على المحتسب بحكم الولاية، وفرضه على غيره داخل في فروض الكفاية»(١).

ثانيًا: التفرد بالعلم بموجب الحسبة، فتصير الحسبة أيضًا فرض عين على من تفرد بالعلم بأن كان معروفًا قد ترك أو منكرًا قد ارتكب، يقول الإمام النووي: «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، ثم إنه قد يتعين إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو»(٢).

ثالثًا: ومن هذه الأحوال أيضًا انحصار القدرة في أشخاص محددين، فإذا انحصرت القدرة على الحسبة عند أناس ولم يقم غيرهم بها، تصير الحسبة فرض عين عليهم، وفي هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره»، وقد بين الإمام ابن العربي هذا الأمر بأسلوب آخر

---

(١) الأحكام السلطانية: ص٣١٥، وانظر أيضًا الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي: ص٢٨٤.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم: ٢/ ٢٣.

فقال: «ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نصرة الدين بإقامة الحجة على المخالفين، وقد يكون فرض عين إذا عرف المرء من نفسه صلاحية النظر والاستدلال بالجدال أو عرف ذلك منه»، وذكر الإمام النووي صورة أخرى لهذا الأمر فقال: «ثم إنه قد يتعين إذا كان لا يتمكن من إزالته إلا هو كمن يرى زوجته أو ولده أو غلامه على منكر أو على تقصير في المعروف»(١).

رابعًا: تغير الأحوال، كما يرى سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، حيث كان يرى أن الدعوة إلى الله، والحسبة منها، تصير فرض عين عند تغير الأحوال، يقول: فعند قلة الدعاة، وعند كثرة المنكرات، وعند غلبة الجهل كحالنا اليوم تكون الدعوة فرض عين على كل واحد بحسب طاقته(٢).

بقي أن أشير إلى أن الاحتساب قد يكون حرامًا في حالتين:

الحالة الأولى: إذا كان المحتسب جاهلًا بالمعروف والمنكر، فلا يحل له النهي عما يراه، ولا الأمر به؛ لأنه لا يؤمن منه أن ينهى عن معروف أو يأمر بمنكر(٣).

الحالة الثانية: أن يؤدي إنكار المنكر إلى ارتكاب منكر أكبر منه، كأن ينهاه عن ذبح شاة لغيره بغير حق فيؤدي نهيه إلى قتله أو قتل إنسان آخر، فالضرر لا يزال بضرر مثله ولا بضرر بأشد منه كما يقول أهل الأصول(٤).

والتفصيل السابق لآراء العلماء في الحسبة هو بالنظر للمطالب به، وقد يُنظر إليها من ناحية موضوعها، أي بالنظر إلى ما تتعلق به من أقوال أو أفعال، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الحسبة إذا كانت تتعلق بترك واجب أو فعل حرام كان

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ٢/ ٣٢ باختصار.

(٢) انظر في ذلك كتاب الحسبة للدكتور فضلي إلهي: ص٨٠-٨١ والمصادر التي وردت فيها.

(٣) راجع في ذلك الفروق للقرافي: ٤/ ٢٥٥ والذخيرة له أيضًا: ١٠/ ٤٧.

(٤) راجع إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٦٤، ومعالم القربة: ص٧٣.

الاحتساب واجبًا، وإذا كانت تتعلق بترك مندوب إليه أو فعل مكروه فإنه يستحب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه.

يقول الإمام الغزالي: «اعلم أن المنكرات تنقسم إلى مكروهة وإلى محظورة، فإذا قلنا: هذا منكر مكروه، فاعلم أن المنع منه مستحب، والسكوت عليه مكروه وليس بحرام، إلا إذا لم يعلم الفاعل أنه مكروه فيجب ذكره؛ لأن الكراهة حكم في الشرع يجب تبليغه إلى من لا يعرفه»[1].

ويقول أبو السعود (٢): «والأمر بالمعروف في الوجوب والندب تابع للمأمور به».

ويقول القرافي (٣): «المندوبات والمكروهات يدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على سبيل الإرشاد والورع».

ويقول ابن الإخوة (٤): «والإنكار في ترك الواجب وفعل الحرام واجب، وفي ترك المندوب وفعل المكروه مندوب».

هذا وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب في جميع أحواله؛ لأن ترك المعروف وإن كان مستحبًّا فهو قبيح، وفعل المنكر وإن كان مكروهًا فهو قبيح، والأمر بالحسن والنهي عن القبيح واجب، ولا ينافي وجوب الأمر والنهي أن يكون متعلقًا بما هو مستحسن أو مكروه؛ لأنه يدعو إلى الخير، والدعوة إلى الخير واجب لظاهر الآيات القرآنية.

والراجح: هو ما ذهب إليه جمهور العلماء؛ لأن الواجب هو ما يثاب على فعله،

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٦٤.

(٢) في تفسيره: ٢/ ٦٨

(٣) في الفروق: ٤/ ٢٦٧.

(٤) في معالم القربة: ص٧٣.

ويعاقب على تركه، فإذا قلنا بوجوب الأمر بالمندوب إليه، ووجوب النهي عن المكروه، فقد رتبنا العقوبة على الممتنع عن الأمر بالمندوب أو النهي عن المكروه، مع أن الأصل في الفعل أنه لا يعاقب على تركه إذا كان مندوبًا إليه، أو فعله إذا كان مكروهًا فعله.

# المبحث الرابع

## حكمة مشروعية الحسبة

إن الله عز وجل أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذه الأمة كما أوجبه على الأمم السابقة، فقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقال عز وجل: ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ الله آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: ١١٣-١١٤] وذلك لحاجة الناس على مر الزمان إلى من يعلمهم إذا جهلوا، ويرشدهم إذا ضلوا، ويذكرهم بأحكام الدين إذا نسوا، ويكف ظلمهم وبأسهم إذا تجبروا، ويجادلهم ليظهر لهم الحق إذا حادوا عن الصراط المستقيم، فلا يكون لهم بعد ذلك حجة على الله لقيام المذكر والمعلم في كل زمان ومكان(١).

ويمكن أن نستدل على ما قلناه بقوله تعالى مثلًا: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى الله حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وبقول عز وجل في قصة أصحاب السبت: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥]، فلو تركت الحسبة التي هي

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٣١ والحسبة: للدكتور فضلي إلهي: ٢١

الوجه العملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لانتشر الفساد وعمت الجهالة، واتبع الناس أهواءهم وشهواتهم، فلا يتحقق الغرض الذي من أجله خلق الله البشر، وبعث به الأنبياء والرسل، وهو عبادته عز وجل وإقامة شريعته والاستخلاف في الأرض لإقامة مجتمع إنساني فاضل، حتى لقد وصفت الحسبة بأنها تدبير احترازي وصمام أمان، غايته الرئيسية وقاية الأمة من الجرائم والأخطار والأخذ على أيدي أرباب الشر والفساد (١).

هذا وقد أعجبني ما أورده الدكتور فضلي إلهي (٢) تحت عنوان مشروعية الحسبة؛ حيث قال: «سأتحدث عن هذا الموضوع بإذن الله تعالى تحت العناوين التالية:

(أ) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مهام الرسل عليهم الصلاة والسلام.

(ب) القيام بالحسبة من أوصاف سيد المرسلين ﷺ.

(ت) القيام بالحسبة من صفات المؤمنين.

(ث) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خصال الصالحين.

(ج) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما تتم به الخيرية.

(ح) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من واجبات من مُكن في الأرض.

(خ) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب النصر.

(د) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سهمان من سهام الإسلام.

(ذ) أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر.

(ر) عظم جريمة قتل الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر.

---

(١) راجع دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٤١-٤٢ ومصادرهما.

(٢) في كتابه الحسبة(السابق): ص٢١ وما بعدها.

(ز) ثواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(س) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب تكفير الذنوب».

ولولا خشيتي من الإطالة لو أني عرضت ولو بإيجاز لهذه العناوين وما تحويه لكنت فعلت ذلك، ولكن حسبي الإشارة إلى موضعها من الكتاب المذكور.

وأكتفي أيضًا بما أوردته من خواطري وقراءاتي حول تعريف الحسبة وأدلة مشروعيتها من القرآن الكريم ومن سنة الرسول ﷺ ومن الإجماع، ثم كان الكلام بعد ذلك عن حكمها أو صفة مشروعيتها من خلال هذه المحاور الثلاثة، أعني أدلة المشروعية، وحكمها بين الفرضية على الكفاية أو فرض عين، ثم حكمة مشروعيتها.

# الفصل الثاني

## تاريخ الحسبة، وأهم الكتب التي ألفت فيها

**ويشتمل على مبحثين:**

المبحث الأول: تاريخ الحسبة.

المبحث الثاني: أهم الكتب التي ألفت فيها.

# المبحث الأول

## تاريخ الحسبة

إننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط منشأ الحسبة كنظام مطبق ينفرد بتنفيذه موظف أو موكل أو مكلف يطلق عليه اسم المحتسب، والأرجح أنه نشأ في أيام الدولة العباسية كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين والدارسين.

أما من حيث التطبيق وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد كان موجودًا منذ صدر الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقال أيضًا: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤١]، وقال: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١٢]، وروى أبو هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

وورد في صحيح مسلم أيضًا أن الرسول ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده الشريفة فيها فنالت أصابعه بللًا، فقال: «ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس

مني»(١).

رأينا إذًا بعض هذه النصوص من قبل في أدلة مشروعية الحسبة، سواء من القرآن الكريم أو من سنة رسول الله ﷺ، وكلها تدل على أن هذا تكليف شرعي، سواء من رب العزة جل وعلا، أو من سنة نبينا ﷺ، ويُذكر في هذا الصدد أن النبي ﷺ ولى سعيد بن العاص على السوق بعد فتح مكة، وأن الخلفاء الراشدين كانوا يتولون أمر السوق أو يكلون أمره إلى من يقوم نيابة عنهم بمراقبته، كما تذكر كتب التاريخ أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يطوف بالأسواق، فإذا وجد غشاشًا ضربه بدرته، ويذكر أيضًا أنه ولى الشفاء الأنصارية على السوق، ولعله ولاها الأمور التي تتعلق بالنساء.

ولم تنشأ وظيفة المحتسب كولاية معقودة لوالي الحسبة إلا في أيام الدولة العباسية مع الاختلاف في تحديد تاريخ نشأتها بشكل دقيق، وثمة دراسات حديثة اعتمدت على عدة نصوص، وكلها تشير إلى نشأة نظام الحسبة في العهد العباسي(٢)، والمعطيات التي بنى عليها بعض الباحثين قولهم: إن نظام الحسبة نشأ في بداية العصر العباسي منذ عهد الخليفة المنصور ثم الرشيد على اختلاف في ذلك، وهو اختلاف لا يبعد كثيرًا عن القول بأن هذا النظام قد نشأ في أحضان الدولة العباسية، سواء في بدايتها أو في وسطها، أي في العهد العباسي المزدهر، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نؤكد أن الحسبة كانت موجودة في عهد الخلفاء الراشدين وفي عهد الأمويين، وقد لا يكون هناك ديوان خاص أو موظف يطلق عليه اسم المحتسب، وإنما كانت صلاحيات

---

(١) الحديث أخرجه مسلم: (١/ ٩٩، رقم: ١٠٢) كتاب الإيمان: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم:" من غشنا فليس منا ".

(٢) انظر على سبيل المثال: كتاب نظام الحكم في الإسلام: ص٦٨٠-٦٨١ والمصادر التي وردت فيهما.

المحتسب تدخل ضمن الواجبات المباشرة للخليفة أو من ينوب عنه، وإذا كانت بعض كتب التاريخ تذكر أن نظام الحسبة كان معروفًا في أيام الحكم الروماني في الشام، فمن المؤكد أن فكرة الحسبة في الإسلام تختلف عن فكرة الحسبة في الرومان، كما أن نظام الحسبة في الإسلام كما ذكرنا مستمد من الفكرة العامة التي توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تعد أساسًا من أسس خيرة هذه الأمة بنص كلام رب العالمين، بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] (١).

(١) راجع أيضًا: المصدر السابق: ٦٧٩-٦٨١

# المبحث الثاني

## أهم الكتب التي ألفت في الحسبة

لو رجعنا إلى الكتب والمباحث التي تناولت موضوع الحسبة في الإسلام من الناحية الفقهية والتشريعية أو من الناحية التطبيقية لوجدناها كثيرة، سواء المطبوع أو المخطوط أو حتى المفقود، وسواء أكان ذلك لدى المؤلفين القدماء أو الباحثين المعاصرين، وعلى أية حال فممن كتب في موضوع الحسبة حديثًا: الأستاذ محمد المبارك، الذي كتب كتابًا عن الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية.

في هذا الكتاب عرض لموضوع الحسبة عرضًا علميًّا رصينًا، واستقصى المباحث التي كتبت فيها، كما تحدث في هذا الكتاب عن الدولة ومدى جواز تدخلها في الشئون الاقتصادية، وقد تحدث في كتابه أيضًا عن التأليف في الحسبة، وعرض لمن كتب في الحسبة بطريقة استقصائية تقريبًا، وقسمهم إلى قسمين:

القسم الأول: يشمل العلماء الذين كتبوا في الحسبة بطريقة عرضية دون أن يفردوا لها كتابًا مستقلًّا، ومن أهم هؤلاء الماوردي الشافعي وأبو يعلى الحنبلي في كتابيهما المتشابهين اسمًا ومضمونًا أي الأحكام السلطانية، وقد مرت الإشارة إليهما كثيرًا، وقد تناول كل منهما في كتابه جميع ما يتعلق بنظام الحكم وشئون المال ومباحث القضاء، وكل ما يتعلق بالدولة الإسلامية، وما يرتبط بها من مباحث بطريقة فقهية منظمة، وقد عرضا أيضًا لموضوع الحسبة في الإسلام، وبينا جميع ما يتعلق به من أحكام.

كما كتب عدد من العلماء الآخرين فصولًا خاصة في كتبهم عن الحسبة أو بعض

مسائلها وقضاياها، فمن هؤلاء مثلًا الإمام الجويني في: غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بالغياثي، ومنهم الإمام الغزالي في كتابه: إحياء علوم الدين، وابن خلدون في مقدمته، والنويري في كتابه: نهاية الأرب، والقلقشندي في كتابه: صبح الأعشى، والمقريزي في كتابه: إغاثة الأمة، وابن الحاج في: المدخل، وكذلك ابن تيمية في: الحسبة في الإسلام، وابن القيم في كتابه: الطرق الحكمية، وغير هؤلاء وهؤلاء. وكذلك ابن فرحون المالكى في كتابه: تبصرة الحكام.

أما القسم الثاني: فيشمل الكتب التي بحثت في موضوع الحسبة بشكل مستقل، ومن أهم هذه الكتب:

الأول: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن نصر الشيرزي المتوفى عام ٥٨٩ هـ وقد قام بنشره السيد الباز العريني، بإشراف الأستاذ محمد مصطفى زيادة، ويرجع الناشر أهمية هذا الكتاب لعدة ميزات، منها:

أن مؤلفة أسبق المؤلفين في موضوع الحسبة من الناحية العملية في التشريع الإسلامي، ولم يتناول أحد موضوع الحسبة بمثل ما تناوله هذا الكتاب؛ لأن كتابة الماوردي للحسبة تختلف عن كتابة الشيزري، فالماوردي والغزالي وأبو يعلى يتناولون الحسبة من الناحية الفقهية التشريعية، بخلاف الشيزري فإنه يتناوله من الناحية العملية التطبيقية.

ويقول السيد الباز العريني ـ ناشر هذا الكتاب ـ أيضًا: إن هذا الكتاب صار فيما بعد أساسًا لما كتبه ابن الإخوة وابن بسام وغيرهما في الحسبة.

فابن الإخوة ألف كتاب (معالم القربة في أحكام الحسبة) بشكل قريب من طريقة الشيزري، وقد دلت المقارنة على وجود تشابه كبير بينهما، أما ابن بسام فقد كتب كتابًا سماه نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ويبدو أن معظمه منقول من كتاب الشيزري، وإن كان مؤلفه ابن بسام قد أضاف إليه بعض الأبواب الأخرى التي لم تكن

موجودة في كتاب الشيزري.

هذا، ويتألف كتاب (نهاية الرتبة في طلب الحسبة) للشيزري من أربعين بابًا: يبحث المؤلف في الباب الأول منها فيما يجب على المحتسب من شروط الحسبة ولزوم مستحقاتها، ويبحث في الباب الثاني في النظر في الأسواق والطرقات، ويبحث في الباب الثالث في معرفة القناطير والأرطال والمثاقيل والدراهم، ويبحث في الباب الرابع في الموازين والمكاييل، ثم يبتدئ بعد ذلك في البحث عن الحسبة في كل مهنة من المهن كالدقاقين والخبازين والفرانين والجزارين والشوايين والطباخين، حتى يصل إلى الباب الثامن والثلاثين فيتكلم في الحسبة على مؤدبي الصبيان، ثم في الحسبة على أهل الذمة، وفي الباب الأربعين والأخير والذي يشتمل على تفاصيل في أمور الحسبة، يقول: وقد ذكرنا في هذا الكتاب من الحسبة على أرباب الصنائع المشهورة، ومن كشف غشوشهم وتدليسهم ما فيه الكفاية للمحتسب، وأصل يقيس عليه ما عداه مما لم نذكره، وبعدها عرض ما يلزم المحتسب فعله من أمور الحسبة لصالح الرعية.

الثاني: معالم القربة في أحكام الحسبة: لمحمد بن محمد القرشي المشهور بابن الإخوة المتوفى عام ٧٢٩هـ الموافق ١٣٢٩م، وقد تضمن هذا الكتاب سبعين بابًا، وهو مقتبس من كتاب الشيزري، وقد طبعه أحد المستشرقين من أساتذة جامعة كامبردج مع ترجمته إلى اللغة الإنكليزية.

الثالث: نهاية الرتبة في طلب الحسبة: لابن بسام، ويقع هذا الكتاب في مائة وثمانية عشر بابًا، وهو غير مطبوع، وتوجد منه نسخة مخطوطة في المكتبة الوطنية بالقاهرة ونسخة في المتحف البريطاني، وهو مأخوذ من كتاب الشيزري مع زيادات عليه.

وهناك أيضًا آداب الحسبة لمحمد بن أحمد المالقي الأندلسي، وقد نشره بعض

المستشرقين الفرنسيين عام ١٩٣١م، ثم كتاب الحسبة لجمال الدين يوسف بن عبد الهادي المتوفى عام ٩٠٩هـ.

ونشر بعض الباحثين المعاصرين دراسات عن الحسبة سواء في بحوث علمية أو رسائل أكاديمية أو تحقيقات في مجلات متخصصة أو غير ذلك، كما ألقيت بعض المحاضرات في الحسبة في مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي الذي انعقد في جامعة دمشق عام ١٩٦١م من فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ومن فضيلة الشيخ علي الخفيف، وهذه المحاضرات موجودة ضمن كتاب أسبوع الفقه الإسلامي المطبوع في القاهرة[1].

(١) راجع في هذه الدراسات كتاب نظام الحكم في الإسلام: ٦٨١-٦٨٥ مع العلم بأن بعض الكتب والمؤلفات المشار غليها وغيرها، قد تردد ذكره في هذا المصنف الذي بين أيدينا.

# الفصل الثالث

## أهم الشبهات حول نظام الحسبة في الإسلام، وتفنيدها

ما برح أعداء الإسلام يتفننون في محاربة الدين الإسلامي لصرف الناس عنه وصدهم عن الإقبال عليه، تارة عن طريق المواجهة العلنية، وقد أثبتت هذه فشلها في تحقيق ما يطمحون إليه، وتارة عن طريق الوسائل الخفية كإثارة الفتن والدسائس والشبهات حول قواعد الدين الأساسية ومبادئه السامية في محاولة لتوهينه وزعزعة الثقة به ليسهل بعد ذلك القضاء عليه متناسين في خضم محاولاتهم اليائسة أن الله عز وجل قد تكفل بحفظ هذا الدين إلى قيام الساعة، فتكفل بحفظ القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] كما تكفل بحفظ الدين في أصوله وقواعده العامة، فقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢]، ومن القواعد الأساسية التي عمل أعداء الإسلام على إثارة الشبهات حولها قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي هي قوام الحسبة أو أساس الحسبة أو موضوع الحسبة [١]، وذلك بهدف تعطيل العمل بهذه الفريضة السامية والحد من نطاقها بعدما علموا أنها صمام الأمان للمجتمع المسلم في دينه وأخلاقه وآدابه العامة، بل وفي علاقاته مع الآخرين، ثم هي خط دفاعه الأول ضد كل من تسول له نفسه تخطي حدود الشرع والاعتداء على حمى الإسلام وانتهاك حرمة الأخلاق، وقد حرص أعداء الإسلام في تنفيذ مخططهم على تجنيد بعض ضعاف النفوس من أبناء المسلمين، أو ممن يحملون لواء الإسلام

(١) وراجع: دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص ٤٢-٥٠ ومصادرها.

والدعوة إليه واستغلالهم في نشر ما يريدون توجيهه من الشبهات بين أفراد المجتمع المسلم، متخذين بذلك منهم معاول هدم الإسلام في بنية الإسلام الداخلية، تارة تحت اسم التجديد، وتارة تحت اسم أو وصف إثارة شبهة أو تعارض في النصوص، وما إلى ذلك، أجل، إنهم كما يقول الدكتور عبد المجيد معاذ في وصفهم، إنهم يريدون أدلة من كتاب الله سبحانه أو من سنة رسول الله ﷺ، فيتأولونها كما يرون، ويفسرونها وفقًا لما يبدو لهم ظاهريًا فيصلون إلى القول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصبح من نافلة الحديث، ولم يعد واجبًا على المسلم، وعلى المرء ألا يعنى بصلاح الآخرين، أو يلتفت إلى ما هم فيه من ضلال وفساد إذا راقب نفسه، وألزمها كلمة التقوى، وهم يطلقون هذه العبارات وأمثالها من غير تبصر في حقيقتها ولا تأمل في عواقبها، فيهدمون ركنًا أصيلًا في دين الله عز وجل، من حيث شعروا أو لم يشعروا، ولذلك كان لزامًا علينا أن ننبه إلى خطر هذه الشبهات حتى لا تشيع بين المسلمين، فتترك أثرًا سلبيًا يتمثل في الإحجام عن القيام بفريضة الاحتساب، سواء بوظيفة أو بصورة رسمية أو بطريق التطوع.

**ويمكن إجمال أهم هذه الشبهات فيما يلي:**

تعارض الحسبة مع الحرية الشخصية.

الاهتمام بإصلاح النفس، حيث لا يضرنا ضلال الآخرين.

اقتصار الاحتساب على الوالي.

ترك الاحتساب بسبب تقصير الإنسان وارتكابه المعاصي.

أما شبهة اقتصار الاحتساب على الوالي في إطار تنظيم عملية الاحتساب فسنتناول الرد عليها ضمن اشتراط الإذن من الإمام للقيام بالحسبة، وذلك في شروط الحسبة التي ستأتي فيما بعد إن شاء الله.

وكذلك ستتناول الرد على شبهة ترك الاحتساب بسبب تقصير الإنسان وارتكابه المعاصي ضمن شرط العدالة في المحتسب أيضًا.

يتبقى معنا في هذا الفصل شبهتان يمثلان المبحثين الآتيين:

المبحث الأول (الشبهة الأولى): تعارض الحسبة مع الحرية الشخصية.

المبحث الثاني (الشبهة الثانية): الاهتمام بإصلاح النفس، حيث لا يضرنا ضلال الآخرين.. ونفصل القول فيهما على النحو التالي:

# المبحث الأول

## (الشبهة الأولى) : تعارض الحسبة مع الحرية الشخصية

يدَّعي بعض الناس أن في قيام المسلم بالاحتساب تدخلًا في شئون الآخرين الخاصة، ومنعهم من ممارسة حرياتهم الشخصية بأمرهم بالمعروف الذي لا يرغبون بفعله، كأمرهم بالصلاة الواجبة، ونهيهم عن المنكر الذي يرغبون فيه، كشرب الخمر وارتكاب الزنا، وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وللجواب عن هذه الشبهة نشير في البداية إلى ما سبق أن قررناه عن الحرية في الإسلام [١]، سواء الحرية الشخصية أو الفكرية أو الاقتصادية بمظاهرها وفروعها المختلفة من وجهة النظر الإسلامي، وهنا سأقتصر على بعض الإشارات التي تفيدنا في هذا المقام، فأقول على سبيل المثال:

لقد كفل الإسلام حرية الاعتقاد والرأي فقال تعالى: ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ورفع الظلم وحقق العدالة التي هي محور الحرية، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء:٥٨]، فطبعًا لا تنسوا أننا ذكرنا من قبل مجموعة من النصوص في القرآن الكريم، وفي سنة رسول الله ﷺ، وكلها تؤيد

(١) راجع: ص٣٩٤ السابقة، وما بعدها.

مفهوم الحرية في المنظور الإسلامي.

وهنا أيضًا أبين أن الإسلام كرم الناس، وساوى بينهم، فقال الله تعالى في قرآنه الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقال عز شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

الأدلة كثيرة على أن الحرية في الإسلام أصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياة، فما من مجال فيها تدعو الحاجة إلى الحرية فيه إلا ويستطيع المسلم أن يمارس الحرية فيه، وفق ضوابط وحدود معينة وضعها الإسلام، واعتبر الخروج عليها تعديًا وإساءة في استخدام هذا الحق، سواء على المستوى الشخصي أو على المستوى الفكري أو على المستوى الاقتصادي، فالإنسان حر في تصرفاته ما لم تصادم حريته حرية الآخرين، أو ما لم تخالف مبادئ الدين وقواعده الأساسية، فأنت حر ما لم تضر، وحريتك تنتهي عندما تمس حرية الآخرين [١].

وفي ارتكاب المنكر تعدٍّ وإساءة في استخدام للحرية، وتجاوز للحدود التي رسمها الشرع له، وهذه مسألة لا ينبغي أن تكون محلًا لخلاف أو لجدال، فليس من الحرية أن يرتكب الشخص مثلًا جريمة الزنا التي تعتبر تعديًا سافرًا على الأعراض والأنساب، ولا جريمة السرقة التي تعد أيضًا تعديًا على حرمة أموال الآخرين، أو نشر الآراء الضالة تحت ما يسمى بحرية الرأي، فإن هذا النوع من الحرية العاري عن الضوابط ما هو إلا انفلات يؤدي إلى ضياع المجتمع وهلاكه، ولكم أن تتصوروا الفوضى التي يمكن أن تنجم عن ارتكاب جريمة الزنا أو عن سرقة الأموال، أو

(١) انظر في ذلك: دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٤٤ ومصادرها.

جميع صور أكل أموال الناس بالباطل على سبيل المثال.

وقد بين النبي ﷺ أثر إساءة استخدام الحرية الشخصية وعدم تدخل الآخرين في منع المسيء والأخذ على يده وتقويمه، فعن النعمان بن البشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «مثل القائم على حدود الله والواقع بها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على مَن فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقًا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعًا»(١).

فمثل النبي ﷺ في هذا الحديث لمرتكب المنكر بالذي أراد خرق السفينة، وتعريضها بفعله للغرق والهلاك، وأما ما عداه من الناس، فهم إما قائم على حدود الله عز وجل فيأخذ على يد مرتكب المنكر ويمنعه منه، فينجي نفسه وينجيه معه، فيحفظ الجميع من سوء استغلال هذا الشخص لحريته، وإما مداهن مراءٍ كما وضحته الرواية الأخرى للحديث السابق، وهو قوله ﷺ: «مثل الواقع في حدود الله والمداهن فيها... »(٢) إلى آخر الحديث.

هذا المداهن يرضى بالمنكر، ولا يعمل على تغييره، فيؤدي سكوته ورضاه بالمعصية إلى هلاكه وهلاك العاصي وهلاك المجتمع بالتالي (٣).

أما استدلال أصحاب هذه الشبهة بقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فمردود بالنصوص الكثيرة الواردة في فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الشركة ، باب هل يقرع في القسمة من طريق النعمان بن البشير ﷺ.

(٢) هذه الرواية أخرجها البيهقي في شعب الإيمان: (٦/ ٩١ ، رقم: ٧٥٧٦).

(٣) راجع فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٥/ ٣٤٨-٣٤٩.

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، انظروا إلى صدر الآية ﴿ولتكن﴾ فعل الأمر، ثم ختام الآية بأسلوب الحصر ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ هذا كلام رب العالمين ووعده لا يتخلف أبدًا، ثم انظروا أيضًا إلى قوله ﷺ: «والذي نفسي بيده لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه ثم تدعوه فلا يستجاب لكم»، وفي رواية: «ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[(١)].

كما أن استدلالهم بالآية الكريمة في غير موضعه؛ لأن المراد به هو عدم إكراه غير المسلمين على الدخول في الإسلام ابتداءً، أي أنه لا إكراه في الدين بداية، وفي هذا يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]: أي لا تكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره، ونوّر بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهًا مقسورًا[(٢)].

---

(١) رواه الترمذي في سننه من طريق حذيفة بن اليمان، وقال حديث حسن.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير: ١/ ٤٦٤ ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ٤٦ ومصادرها.

# المبحث الثاني

## (الشبهة الثانية): الاهتمام بإصلاح النفس حيث لا يضرنا ضلال الآخرين

أحجم بعض الناس عن القيام بفريضة الاحتساب، متأولين في ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] فقالوا: إن الآية الكريمة تبين أن الإنسان مأمور بإصلاح نفسه وتقويمها، فلا يضره بعد ذلك ضلال الناس وعدم اهتدائهم، مما يدل على أنه لا يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويؤكد هذا المعنى ويوضحه ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوى متبعًا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك، ودع عنك أمر العامة»(١).

والجواب عن هذه الشبهة ميسور إن شاء الله تعالى، وذلك من عدة وجوه، منها:

أولًا: ذكر العلماء في تفسير هذه الآية الكريمة أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار على كفرهم وضلالهم، وكانوا يتمنون دخولهم في الإسلام، فأنزل الله عز وجل هذه الآية للتخفيف عنهم وتسليتهم، فبين الله لهم فيها أن على المؤمنين إلزام أنفسهم طريق الإيمان والهداية والصلاح والقيام بما أوجبه عليهم، فلا يضرهم

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه في كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، من طريق أبي أمية الشعباني بلفظه، وقال حديث حسن غريب، وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، وأخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب الفتن، باب قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ﴾.

ضلال من ضل ومن حاد عن الصراط المستقيم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة الأنعام:١٦٤]، ومن جملة ما أوجبه عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن فعلوا ذلك فقد خرجوا عن عهدة التكليف، فإن لم يقبل منهم فينبغي ألا يستوحشوا من ذلك لأنه لا يلزمهم استجابة الناس لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ [آل عمران:٢٠]، لأن الهداية من الله عز وجل يوفّق لها من يشاء، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، والآيات في هذا المعنى كثيرة أيضًا، ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨].

ويقول الزمخشري في الكشاف بعد ذكر تفسير الآية الكريمة: وليس المراد ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن من تركها مع القدرة عليها فليس بمهتد، وإنما هو بعض الضلال[1].

ثانيًا: من وجوه الجواب عن هذه الشبهة أيضًا: أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثابت بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع كما رأينا، وهذه الأدلة في مجموعها من القوة والكثرة بحيث لا يمكن القول بأن هذه الآية ناسخة لفرضيتها[2]، بل إن أكثر علماء التفسير يقولون: إن هذه الآية من الآيات الدالة على وجوب الحسبة، فقد نقلوا عن عبد الله بن المبارك قوله: هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه قال: ﴿عليكم أنفسكم﴾ يعني عليكم أهل دينكم، ولا يضركم من ضل من الكفار.

ثالثًا: هذه الشبهة قديمة، فقد رددها بعض الناس في الصدر الأول للإسلام في

(١) انظر الكشاف: ١/ ٦٨٥، وقد ورد هذا المعنى في تفسير فتح البيان في مقاصد القرآن: ٤/ ٦٩، وذكره أيضًا القاسمي في تفسير محاسن التأويل: ٦/ ٢١٩٠.

(٢) انظر أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ٤٨٦.

زمن الخليفة الأول أبي بكر الصديق ﷺ، فقد روى قيس بن أبي حازم عن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين أنه قال: «يا أيها الناس، إنكم تقرؤون هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقابه»(١).

في هذا الحديث يبين الخليفة أبو بكر الصديق ﷺ خطأ المستدلين بهذه الآية على سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويبين عقوبة من يتهاون في القيام بهذه الفريضة كما سمع ذلك من رسول الله ﷺ.

رابعًا: أما استدلالهم بالحديث الشريف على ما ذهبوا إليه، فالجواب عنه أن تمام الحديث يدل على خلاف ما استدلوا عليه به، فعن أبي أمية الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني، فقلت له: كيف تصنع بهذه الآية؟ قال: أية آية؟ قلت: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، قال: أما والله لقد سألت عنها خبيرًا، سألت عنها رسول الله ﷺ، فقال: «بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوى متبعًا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك، ودع العوام، فإن من ورائكم أيامًا، الصبر فيهن مثل القبض على الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلًا يعملون مثل عملكم»(٢).

المهم أن قوله: «بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر» واضح في دلالته على

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند أبي بكر الصديق ﷺ من طريق قيس بن أبي حازم، وأخرجه الترمذي في سننه من طريق قيس بن أبي حازم عن أبي بكر بنحوه، وقال: هذا حديث حسن صحيح، كما أخرجه أبو داود وابن ماجه من طريق قيس وأبي بكر أيضًا.

(٢) سبق تخريجه.

وجوب هذه الفريضة، وأن الآية الكريمة لا تدل على سقوطها، ثم إن قوله: «حتى إذا رأيت شحًا مطاعًا... » إلى آخر الحديث، يدل على الرخصة في ترك تغيير المنكر باليد واللسان عند تعذر ذلك لشيوع الفساد وغلبته على العامة (١).

وعلى كل حال فإن الواجب في مثل هذه الحالة الإنكار بالقلب لقوله ﷺ: «إن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، ومع ذلك فهو ما يسع الجميع أو هو بمقدور الجميع، فلا يسقط عن أحد ألبتة!

---

(١) راجع أيضًا: أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ٤٨٧.

# الفصل الرابع

## أركـان الحسبـة

**وتحته ثلاثة مباحث:**

**المبحث الأول: الركن الأول: المحتسَب عليه.**

**المبحث الثاني: الركن الثاني: المحتسَب فيه وشروطه.**

**المبحث الثالث: الركن الثالث: المحتسِب.**

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# المبحث الأول

## الركن الأول: المحتسَب عليه

المقصود بالمحتسب عليه الإنسان الذي استحق الأمر بالمعروف لتركه له، والنهي عن المنكر لارتكابه له.

وقولنا: (إنسان) لإخراج غيره؛ لأن الحسبة عبارة عن المنع عن المنكر لحق الله صيانة للممنوع من مقارفة المنكر، والفعل لا يكون منكرًا إلا إذا صدر ممن يوصف فعله بذلك، وهذا لا يكون إلا في الإنسان فقط كما قرر الغزالي (١).

وهذا الكلام الذي ذكره صاحب الإحياء حجة الإسلام الإمام الغزالي يذكرنا بوصف الله تعالى للإنسان في سورة المعارج بقوله: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعًا * إِلاَّ المُصَلِّينَ... ﴾ [المعارج: ١٩ - ٢٢].

هذا، ويشترط في المحتسب عليه أن يكون قد ارتكب مفسدة واجبة الدفع أو ترك مصلحة واجبة الحصول (٢).

وعلى ذلك لا يشترط فيه أي في المحتسب عليه أن يكون عاقلًا بالغًا، صحيح أن التكلفة شرط أو أن البلوغ شرط والعقل شرط من شروط التكليف بالأحكام الشرعية، لكن لو شرب الصبي الخمر مثلًا وجب الاحتساب عليه ومنعه منه، وإن لم

---

(١) انظر إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٥٥.

(٢) الفروق للقرافي: ٤/ ٢٥٦.

يكن مميزًا تأديبًا وزجرًا له [1]، هذا حتى لا يعتاد هذا الفعل أو ينشأ معتقدًا عدم حرمته بدليل أننا وجدنا أن النبي ﷺ يعلمنا أن نعلم أبناءنا وصبياننا الصلاة، وأن نضربهم عليها، إذًا النبي ﷺ يأمر بالصلاة ويضرب عليها حتى يتنبه الصبي إلى أهميتها ويكون سهلًا عليه القيام بأدائها إذا بلغ، قال ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع» وهو حديث مشهور، وقد روي بعدة ألفاظ [2].

كما لا يشترط في المحتسب عليه العلم بكون المعروف معروفًا أو بكون المنكر منكرًا، فيؤمر الجاهل بالمعروف، وإن كان لا يعرفه، وينهى عن المنكر، وإن لم يكن عالمًا بتحريمه[3].

وهكذا فإن المحتسب عليه يظهر منه فعل المنكر أو ترك المعروف يكون هذا حاله في وجوب الاحتساب له، ومنعه من ارتكاب ما نهى الله عز وجل.

---

(١) انظر إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٥٥ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٠-٨١ ومصادرهما.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة من طريق عبد الملك بن الربيع بن سبرة عن أبيه عن جده ، وقال: حديث سبرة بن معبد الجهني: حديث حسن صحيح.

(٣) انظر أيضًا الفروق للقرافي: ٤/ ٢٥٦.

# المبحث الثاني

## الركن الثاني: المحتسب فيه

وهو ما يجب فيه الحسبة من الأمر بالمعروف إذا ظهر تركُه، ومن النهي عن المنكر إذا ظهر فعلُه. وسأركز في هذا المبحث على شروط المحتسب فيه، وهي أربعة:

الشرط الأول: أن يكون منكرًا، ومعنى كونه أن يكون منكرًا أن يكون محظور الوقوع في الشرع، سواء كان تركًا لمعروف أو ارتكابًا لمحظور، وسواء كان صغيرة أو كبيرة (١)، ولا يشترط في كونه منكرًا أن يكون ملابسه أو مقترفه أو مرتكبه عاصيًا، وإنما يشترط فيه أن يكون ملابسًا لمفسدة واجبة الدفع أو تاركًا لمصلحة واجبة الحصول، فإن من رأى صبيًّا أو مجنونًا يشرب الخمر، فعليه أن يريقه ويمنعه من شربه، وكذا إذا رأى مجنونًا يزني بمجنونة أو بهيمة، فيجب عليه أن يمنعه من ذلك، وهذا الفعل وما يشبهه يجب دفعه بكل السبل المتاحة، وإن كان لا يسمى في حق الصغير أو المجنون معصية، ولذلك عدل عن لفظ المعصية إلى لفظ المنكر؛ لأنه أعم منها (٢).

الشرط الثاني: أن يكون المنكر موجودًا في الحال، فإذا كان قد وقع وانتهى، لم يملك المتطوع بالحسبة من مراتب الاحتساب في هذه الحالة إلا الوعظ والنصح أو رفع الدعوى حسبة أمام القاضي، إذا ترتب على ذلك المنكر عقوبة أو إذا كانت عليه

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٥٢.

(٢) راجع: المصدر السابق (الموضع نفسه)، والفروق للقرافي: ٢٥٦/٤ ، وأيضًا دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨١-٨٢ ومصادرهما.

عقوبة تقديرية أو تعزيرية، فإذا كان لهذا الفعل عقوبة مقررة أو تعزيرية، في هذه الحالة يكون للمتطوع أن يرفع الدعوى حسبة حتى لا تشيع الفاحشة وينتشر الفساد مع الأخذ بالاحتياط في ارتكاب المنكر أو المعصية، فيكون هناك ردع وزجر بما يتلاءم مع كبر الذنب وصغره ومع كثرته وقلته.

كان هذا بالنسبة للمحتسب المتطوع، فكما قلت: إذا وقع المنكر وانتهى لم يملك في هذه الحالة إلا الوعظ والنصح، أو رفع الدعوى حسبة أو ابتغاء وجه الله رب العالمين حتى لا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا.

أما والي الحسبة أو المحتسب الرسمي أو الموظف في هذه الولاية، فله أن يؤدب أو يعاقب المحتسب عليه، وإن انتهى من عمل المنكر بحسب ما يملكه من صلاحيات، كمعاقبة أكل الربا والمطفف في الكيل والميزان والذي يتعرض للنساء ونحو ذلك، فيعاقب المحتسب كل واحد من هؤلاء بقدر ما ارتكبه، وكما أشرت قبل قليل بقدر عظم الذنب أو المنكر وصغره، وبحسب اجتهاده بما يكفل تأديبهم ويزجرهم عن معاودة الفعل المنكر ويردع غيرهم[(١)].

وإذا علم المحتسب أن أحدهم قد هم بارتكاب المنكر ودلت القرائن على تهيؤه كمن يستعد بكنس المجلس وترتيبه لشرب الخمر ولم يحضره بعد، فللمحتسب - واليًا كان أو متطوعًا - الإنكار عليه بطريق الوعظ والنصح، وبطريق التذكير بعظم عقوبة الله عز وجل، فإذا لم تكن هناك قرائن تدل على الإقدام على ارتكاب المنكر، وإنما هو احتمال وقع في ظنه، فلا يجوز له واليًا كان أو متطوعًا، الإنكار على ذلك الشخص لأن فيه إساءة ظن بالمسلم[(٢)].

(١) انظر أيضًا: الإحياء: ٢/ ٣٥٢ ، وتنبيه الحكام على مآخذ الأحكام لابن الناصر نقلًا عن دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٢.

(٢) راجع مثلًا الإحياء للغزالي: ٢/ ٣٥٢.

الشرط الثالث: أن يكون المنكر ظاهرًا للمحتسب من غير تجسس أو من غير تحسس، إذًا لا بد أن يكون المحتسب فيه منكرًا، ولا بد أن يكون واقعًا أو ظاهرًا في الحال، ولا بد أن يكون من غير تجسس، والتجسس في أبسط معانيه هو طلب الأمارات المعرفة أو البحث عنها وتتبعها، وهو منهي عنه لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]، وقوله ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تجسسوا، ولا تناجشوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانًا»(١).

ويقول النووي في شرحه للحديث «ولا تحسسوا» وهذه رواية أخرى أوردها أيضًا للحديث، وحاول أن يوضح الفرق بينهما فقال: إن التحسس - بالحاء - أي الاستماع إلى حديث القوم، وبالجيم البحث عن العورات، وقيل بالجيم التفتيش عن بواطن الأمور، وأكثر ما يقال في الشر، والجاسوس صاحب سر الشر، والناموس صاحب سر الخير، وقيل بالجيم أن تطلبه لغيرك، وبالحاء أن تطلبه لنفسك، قال ثعلب: وهو بمعنى، أي بمعنى واحد، وهو طلب معرفة الأخبار الغائبة والأحوال (٢).

ولأن في هذا التجسس أو التحسس انتهاكًا لحرمة الأشخاص والبيوت واطلاعًا على عورات الناس وكشفًا لأسرارهم، ومن ثم كانت هذه النصوص المتواترة في القرآن الكريم وفي سنة رسول الله ﷺ في النهي عن التجسس أو التحسس سواء

(١) حديث صحيح متفق عليه ، رواه الشيخان ، في البخاري في كتاب الفرائض ، باب تعليم الفرائض من طريق أبي هريرة ، وفي صحيح مسلم في كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس ونحوها من طريق أبي هريرة أيضًا.

(٢) راجع أيضًا تفسير ابن كثير: ٤/ ٢١٢-٢١٣.

بتتبع عورات الناس أو الاطلاع على أسرارهم[١].

هذا، وقد روي أن عبد الرحمن بن عوف ﷺ حرس مرة مع عمر بن الخطاب ﷺ في المدينة، فبينما هم يمشون شب لهم سراج في بيت، فانطلقوا يؤمونه، حتى إذا دنوا منه إذا باب مجاف على قوم لهم فيه أصوات مرتفعة، فقال عمر ﷺ وقد أخذ بيد عبد الرحمن ﷺ أتدري بيت من هذا؟ قال: لا، قال: هذا بيت ربيعة بن أمية بن خلف، وهم الآن شَرَب[٢]، يقول عمر لعبد الرحمن: فما ترى؟ فقال عبد الرحمن: أرى قد أتينا ما نهى الله عنه، نهانا الله عز وجل عن التجسس، فقال: ﴿ولا تجسسوا﴾ وقد تجسسنا، فانصرف عمر عنهم وتركهم[٣].

وذكر الماوردي ما حكي أن عمر ﷺ دخل على قوم يتعاقرون على شراب ويوقدون في أخصاص - جمع خص هو بيت من شجر أو قصب أو بسقف من خشب كما في المعجم الوسيط - فقال عمر لهؤلاء: نهيتكم عن المعاقرة فعاقرتم - أي شربتم الخمر - ونهيتكم عن الإيقاد في الأخصاص فأوقدتم، فقالوا: يا أمير المؤمنين، قد نهاك الله عن التجسس فتجسست، ونهاك عن الدخول بغير إذن فدخلت، فقال عمر ﷺ: هاتين بهاتين، وانصرف ولم يتعرض لهم[٤].

وعلى ذلك لا يجوز للمحتسب أن يبحث وينقب عما لم يظهر له من المحرمات، فليس له أن يسترق السمع على الأبواب، ولا أن يتعرض للناس بالسؤال والتفتيش،

---

(١) راجع أيضًا: الإحياء: ٢/ ٣٥٢ ، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣٢ ، بالإضافة إلى الأحاديث التي وردت في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري وما في معناها.

(٢) الشَّرَب: جمع شربة ، أو شِرْب ، أي يجتمعون على شراب كما في المعجم الوسيط.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك: (٤/ ٤١٩) - من طريق مسور بن مخرمة عن عبد الرحمن بن عوف بلفظه.

(٤) هذه الرواية في الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣١.

إلا إذا وُجدت القرائن والأمارات الظاهرة التي يحتمل معها على ارتكاب المنكر، كسماع أصوات آلات اللهو من خارج الدار، وارتفاع أصوات السكارى بالكلمات المألوفة بينهم بحيث يسمعها أهل الشارع (١).

لكن من قبيل تتمة الفائدة، فإنه يستثنى من شرط الظهور ما إذا كان يترتب على ترك التجسس انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات التي يفوت استدراكها إذا لم يقدم المحتسب على الكشف والبحث عنها، كما إذا غلب على ظنه أو دلت الأمارات أو أخبره من يثق بصدقه أن رجلًا خلا بامرأة ليزني بها، أو برجل ليقتله، ففي هذه الحالة يجوز للمحتسب أن يتجسس على ذلك ويهجم على المحتسب عليه قبل أن يقع المنكر ويفوت الأمر فيه، أو كما يقول الماوردي: فيجوز له - يقصد المحتسب - في مثل هذه الحالة أن يتجسس، ويُقدم على الكشف والبحث حذرًا من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات، وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والبحث في ذلك الإنكار، إلى أن قال الماوردي: والضرب الثاني: ما خرج عن هذا الحد وقصر عن حد هذه الرتبة، فلا يجوز التجسس عليه، ولا كشف الأستار عنه (٢).

وهذا الكلام في جملته متفق مع ما ورد في نصوص عديدة صحيحة في السنة المطهرة من نهي واضح عن تتبع عورات المسلمين، وهناك نصوص تنص صراحة على أن كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه، ومن ذلك قوله ﷺ: «يا معشر من قد أسلم بلسانه، ولم يفض الإيمان إلى قلبه لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم ولا تتبعوا عوراتهم فإنه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته، ومن تتبع الله

---

(١) انظر مثلًا: الإحياء: ٢/ ٣٥٣، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣٠.

(٢) الأحكام السلطانية: ص٣٣٠-٣٣١.

عورته يفضحه ولو في جوف رحله»(١).

الشرط الرابع: هو أن يكون المنكر معلومًا من غير خلاف يعتد به. يقول السيوطي في القاعدة الخامسة والثلاثين(٢): «لا ينكر المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه».

وقد استثنى السيوطي صورًا يُنكر فيها المختلف فيه:

إحداها: «أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ بحيث ينقض، ومن ثم وجب الحد على المتهم بوطئه المرهونة، ولم ينظر لخلاف عطاء.

الثانية: أن يترافع فيه لحاكم فيحكم لعقيدته، ولهذا يحد الحنفي بشرب النبيذ؛ إذ لا يجوز للحاكم أن يحكم بخلاف معتقده(٣).

الثالثة: أن يكون للمنكِر فيه حق، كالزوج يمنع زوجته من شرب النبيذ إذا كانت تعتقد إباحته، وكذلك الذمية على الصحيح».

وعلى هذا فليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله متروك التسمية، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفية أخذه ميراث ذوي الأرحام أو عقد النكاح بلا ولي؛ لأن آراء المذاهب على اختلافها مستمدة من أصول الدين ودلائله، وقد أقرها المسلمون واعتمدوا العمل بها، فليس لأحد أن يدعي أن الشريعة الإسلامية وقف على مذهب واحد، حتى ينكر على بقية المذاهب اتجاهاتهم المخالفة له.

هذا، وقد وقع الخلاف بين الصحابة في بعض المسائل، ولم ينقل إنكار أحدهم

---

(١) أخرجه جماعة منهم: الترمذي: (٤/ ٣٧٨، رقم: ٢٠٣٢) - كتاب - باب ما جاء في تعظيم المؤمن. وقال: حسن غريب.

(٢) في كتابه الأشباه والنظائر: ص٣٤٤، طبعة دار السلام.

(٣) في هامش ص٣٤٤ -٣٤٥ من كتاب الأشباه والنظائر تفصيل للخلاف في مسألة النبيذ والخمر والمطبوخ وغير المطبوخ من المسكرات.

على الآخر.

وقد قلنا في هذا الشرط من غير خلاف يعتد به احترازًا عن الخلاف الذي لا يعتد به ولا اعتبار له لظهور مخالفته للكتاب أو السنة أو الإجماع، كإنكار بعث الأجسام مثلًا وإنكار حدوث العالم، والقول بجواز ربا الفضل، فإن هذه الأمور ونحوها لا تمنع المحتسب من القيام بواجب إنكارها، وإن انطوت على خلاف لكنه خلاف لا يعتد به [1].

(١) انظر في ذلك الإحياء: ٢/ ٣٥٤ ، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣٠، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٣-٨٤ ومصادرها.

# المبحث الثالث

## الركن الثالث: المحتسب

ويشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المحتسب، والفرق بين والي الحسبة والمتطوع بها.

المطلب الثاني: شروط المحتسب.

المطلب الثالث: آداب المحتسب.

المطلب الرابع: وظيفة المحتسب.

المطلب الخامس: السلطة التأديبية للمحتسب.

المطلب السادس: مراتب الحسبة.

# المطلب الأول

## تعريف المحتسب، والفرق بين والي الحسبة والمتطوع بها

المحتسب هو القائم بعملية الاحتساب، سواء كان ذلك بطلب من الشارع عن طريق الولاية العامة لكل المسلمين في كل زمان ومكان، حيث أمروا بأن يأمروا بالمعروف وأن ينهوا عن المنكر، كل بحسب طاقته وأحواله، فقد رأينا الحديث الصحيح: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» (١).

ولقد شاع بين الفقهاء إطلاق اسم المتطوع بالحسبة على الأول، أي على من يقوم بعملية الحسبة بطلب من الشارع عن طريق الولاية الأصلية التي اقتضاها التكليف العام لكل المسلمين كما ذكرنا، ثم يطلقون اسم والي الحسبة على الثاني، أي المعين من قبل ولي الأمر، وعلى ذلك يمكن تعريف كل منهما على النحو التالي:

المتطوع بالحسبة هو من يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تلقاء نفسه امتثالًا لأوامر الشارع، في نصوص القرآن والسنة التي سبقت الإشارة إلى طرف منها.

أما والي الحسبة: فهو كما عرفه ابن الإخوة: من نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرعية والكشف عن أمورهم ومصالحهم وبيعاتهم ومأكولاتهم ومشروبهم وملبوسهم ومساكنهم وطرقاتهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر (٢).

والفرق بين المتطوع بالحسبة وبين والي الحسبة من عدة أوجه - كما ذكرها الإمام

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) معالم القربة: ص٥١.

الماوردي وتبعه في ذلك كثير من العلماء والباحثين في السياسة الشرعية (١) - هي:

أن الاحتساب متعين على والي الحسبة بحكم التعيين من قبل ولي الأمر في هذا المنصب، فهي وظيفة، وعليه أن يقوم بها وبواجباته، وأما المتطوع بالحسبة فإن الاحتساب في حقه فرض على الكفاية بحسب حاله، فإذا قام به من يكفي سقط عنه، ويصير فرض عين في حقه، إذا كان قادرًا ولم يعلم به غيره.

أن الاحتساب من واجبات والي الحسبة بحكم وظيفته وتعيينه في هذا المنصب، فلا يجوز له أن يتشاغل عنه بغيره، فهو مطالَب بأدائه بالدرجة الأولى؛ لأنه المقصود من تكليفه بهذه الولاية، أي أنها وظيفته الرئيسية، أما المتطوع بالحسبة فيجوز له الاشتغال عنها؛ لأنها من نوافل عمله، بمعنى أنه يجوز له أن يتشاغل عن الاحتساب بغيره من المصالح والحاجات الخاصة والعامة، فإذا عرض له أمر يستدعي إنكاره وتغييره قام بذلك.

يجوز تخصيص رزق أو راتب لوالي الحسبة، ولا يجوز ذلك للمتطوع بالحسبة؛ لأن أصل احتساب الوالي المتطوع أنه يبتغي الأجر من الله عز وجل بأداء ما أمر به على العموم، أما تخصيص الرزق لوالي الحسبة من قبل ولي الأمر دون المتطوع فهو مقابل احتباسه لهذا العمل، واشتغاله به عن مصالحه معظم وقته، فلو لم يخصص له رزق من بيت المال لامتنع الناس من الدخول في مثل هذه المناصب، ولو كان فيها معنى القرب أو القربات لما فيها من تضييع لهم ولعيالهم أو لمن تجب عليه نفقته لعدم وجود مصدر الرزق الذي يكفلهم، أما المتطوع فلا ينشغل بالاحتساب عن حاجاته ومصالحه، ولا ينقطع به عن إيجاد مصدر رزق له ولمن يعولهم.

(١) انظر في ذلك: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٥ -٣١٦ ولأبي يعلى الفراء: ص٢٨٤ ، ونظام الحكم في الإسلام: ص٦٨٩-٦٩٠ ، الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٣٤ وما بعدها، دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٦٠-٦٢ ومصادرها.

أن والي الحسبة معين من قبل ولي الأمر للاستعداء إليه، أي اللجوء إليه بالشكاية وطلب المعونة والنصرة فيما يجب عليه إنكاره من المنكرات الظاهرة، بخلاف المتطوع، فإنه ليس منصوبًا للاستعداء.

أن على والي الحسبة الاستجابة لمن استعداه، فهذا من مقتضى عمله؛ لأنه موكل بذلك، وتلك وظيفته أو مهمته الأساسية، فإن امتنع كان ذلك تقصيرًا منه وتهاونًا في أداء واجبه، بحيث يسأل عنه من قبل الإمام أو نائبه، وليس على المتطوع إجابته إذا لم يتعين في حقه.

أنه يجب على والي الحسبة أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليتمكن من إنكارها، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته، بخلاف المتطوع فلا يجب عليه بحث ولا فحص، وإنما يشرع الاحتساب في حقه على ما قد يحدث أثناء وجوده أو أن يعلم به بطريقة من طرق العلم بالمنكر، كأن يخبره عدلان أن رجلًا اختطف امرأة ليعتدي عليها مثلًا.

لوالي الحسبة اتخاذ الأعوان لمساعدته في عمله المنصوب له؛ لأن نطاق عمله غير محصور، فلا يستطيع متابعة العمل كله بنفسه، فمن أعمال والي الحسبة كما سنعرف الإشراف على الأسواق والطرقات والمساجد والمدارس والحمامات والمحافظة على الآداب العامة ومراقبة أرباب الحرف والصناعات ونحو ذلك مما سنعرض له في وظيفة المحتسب إن شاء الله تعالى، كما أن في اتخاذ الأعوان قهرًا للمخالفين وفرضًا لهيبته، مما يجعل أمره وإنكاره مطاعًا، وليس للمتطوع ذلك؛ لأنه ليس من سلطته إلزام الناس بمساعدته في إنكار المنكر.

أنه يجوز لوالي الحسبة أن يعزر بالقول أو بالفعل على المنكرات الظاهرة بحيث لا يتجاوز التعزير الحدود، ولا يجوز للمتطوع أن يعزر أحدًا على منكر؛ لأن القيام بالتعزير لا يكون إلا لمن له ولاية ذلك.

لوالي الحسبة أن يجتهد رأيه في الأمور أو الأشياء المرتبطة بالعرف دون الشرع، كالاجتهاد مثلًا في أحوال الأسواق وما يتعلق بها من تنظيم، وكاتخاذ المقاعد في الأسواق وإخراج الأجنحة فيها ونحو ذلك، فيقر أو ينكر من ذلك ما أداه إليه اجتهاده وما يراه فيه من مصلحة، وليس هذا للمتطوع.

أخيرًا إذا عجز المتطوع بالحسبة عن الاحتساب، وكان قد استعان بأهل الصلاح على ذلك فلم يعنه أحد، فإنه يعذر ولا يكون آثمًا بتركه لعدم قدرته، بخلاف والي الحسبة فإنه لا يعذر في حالة عجزه؛ لأنه يمكنه أن يستعين بأعوانه، فإذا لم يكفه أعوانه فيستعين بأعوان السلطان.

# المطلب الثاني

## شروط المحتسب (١)

اشترط الفقهاء في المحتسب شروطًا معينة، بعضها عام في والي الحسبة والمتطوع بها، وبعضها خاص بأحدهما، وهذا الأمر مما نلفت النظر إليه، فإن بعض الباحثين أطلق الشروط فجعلها تشمل والي الحسبة والمتطوع بها، دون نظر إلى أن الشروط الواجب توافرها في والي الحسبة هي الشروط الواجب توافرها في كل من يتولى ولاية من الولايات الإسلامية، وعلى أية حال فإنني سأكتفي هنا بتلك الشروط الواجب توافرها في المحتسب كما وردت في كتب الحسبة والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية وما في هذه المعنى (٢):

**الشرط الأول: الإسلام:**

يشترط في المحتسب أن يكون مسلمًا، وهذا الشرط من شروط صحة القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسبب اشتراطه - كما لا يخفى عليكم فيما أرى - أن المعروف الذي يأمر به المحتسب هو ما جعله الإسلام معروفًا، وكذلك المنكر فهو الذي ينهى الإسلام عنه، فهو كل محظور نهى الإسلام عن الإتيان به، ثم إن هذا

(١) من مراجع هذه الفقرة: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٦ ، وإحياء علوم الدين: ٢/ ٣٣٩ ، والموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٣٧ وما بعدها، ونظام الحكم في الإسلام: ص ٦٨٥- ٦٨٩ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٦٢ وما بعدها، ومصادرها.

(٢) بعض المصادر والمراجع التي عرضت أو ناقشت هذه الشروط إما بصورة مجملة أو مفصلة: إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٣٩، ومعالم القربة لابن الإخوة: ص٥١-٥٢، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة: ص٩١، ونظام الحكم في الإسلام للنبهان: ص٦٨٥ - ٦٨٨ ومصادرها ، ثم الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٣٤ وما بعدها ، وأيضًا دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٦٢-٦٣ وما بعدها ومصادرها.

العمل نوع من الولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، كما أن في الاحتساب من جهة أخرى انتصارًا لدين الله تعالى، والكافر جاحد لأصل الدين وعدو له، فانتصاره لما جحده وكابر عليه من الأمور المستحيلة أو غير المأمونة، وفيه استخفاف بأمر المسلمين، إذ ربما أراد الكافر بذلك التوصل إلى إذلالهم والتسلط والاستطالة عليهم، فلا ينبغي أو فلا يصح تمكينه منه لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، وهذا الشرط من الشروط العامة في والي الحسبة والمتطوع بها على حد سواء، وأظن أن هذا الأمر لا يختلف عليه اثنان.

الشرط الثاني: التكليف:

يشترط في المحتسب - واليًا كان أو متطوعًا - أن يكون مكلفًا أي أن يكون بالغًا عاقلًا؛ لأن غير المكلف من صبي أو مجنون ونحوهما لا يتعين عليه خطاب، ولا يلزمه قيام، ثم إن هؤلاء يفقدون الولاية على أنفسهم، فكيف يتولون أمور غيرهم، وفاقد الشيء لا يعطيه، ومن جهة أخرى فإن هذا الشرط هو من شروط وجوب الحسبة على المسلم، أما إمكان الحسبة وجوازها فلا يستدعي إلا العقل، فإذا عقل الصبي المميز المنكر، وعرف وجه تغييره، فتبرع بالحسبة، وقع ذلك صحيحًا منه فله إنكار المنكر كأن يريق الخمر، ومتى فعل ذلك فله الأجر والثواب، وليس لأحد منعه من ذلك من حيث كونه ليس بمكلف؛ لأن احتسابه وهو في هذه الحال يعتبر قربة في حقه، وهو من أهله كالصلاة والصوم وسائر القربات الأخرى.

الشرط الثالث: العلم:

يشترط في المحتسب أن يكون عالمًا بالمعروف الذي يأمر به، والمنكر الذي ينهى عنه، وعالمًا كذلك بالأحكام المتعلقة بهما، وأن يكون عالمًا بطرق ومراتب الاحتساب، فإذا لم يكن كذلك لم يصح منه أمر ولا نهي؛ لأنه لا يؤمن منه أن ينهى عن معروف أو يأمر بمنكر، فإن الجاهل ربما يستحسن بعقله ما قبحه الشرع،

ويرتكب المحظور وهو غير عالم به، ولذلك فإن شرط العلم من شروط صحة القيام بالاحتساب، وهو شرط عام في والي الحسبة وفي المتطوع بها أيضًا(١).

نقول بدءًا: إن العلم بالمعروف والمنكر على قسمين:

أحدهما: ظاهر يعرفه العوام والعلماء، أي أنه مشترك بين العامة والخاصة، وهو ما كان من الواجبات الظاهرة أو المعلومة من الدين بالضرورة، وأيضًا ما كان من المحرمات المشهورة، ذلك كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والسرقة وشرب الخمر ونحو ذلك، فهذا القسم العامي فيه كالعالم في وجوب القيام بالاحتساب، فيأمر تارك الصلاة بأدائها وينهى شارب الخمر عن شربها، وسبب عدم سقوط الاحتساب عن العوام في هذا القسم أن هذه الواجبات والمحرمات من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة كما قلت، حتى إنه لا يعذر المسلم المكلف في ديار الإسلام بالجهل بها، ولذلك قال الحق سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وأصبحت السبل كثيرة، ومنافذ المعرفة أكثر من أن تحصى فلا عذر له بعد ذلك.

والثاني: خاص لا يعرفه إلا العلماء، كأن يكون المعروف المعدوم أو المنكر الموجود من دقائق الأفعال والأقوال، وذلك مثل اعتقاد ما يجوز على الباري سبحانه وما لا يجوز عليه، فهذا القسم لا مدخل للعوام فيه، بل يختص إنكاره بالعلماء؛ لأن العامي إذا خاض فيه كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، وهذا من الأمور البَدَهية؛ لأن هناك قضايا موضع خلاف وجدال في القديم والحديث، مثل صفات الله عز وجل وأسمائه الحسنى وما في هذا المعنى.

---

(١) انظر مثلًا معالم القربة: ص٥٣ ، والأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٦ ، وصحيح مسلم بشرح النووي:٢/ ٢٣ ، وأيضًا تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة: ص٩١.

الشرط الرابع: الحرية:

في هذا الشرط يجدر بنا أن نفرق بين المتطوع بالحسبة وبين والي الحسبة، أما الأول فلا تشترط فيه الحرية، فللعبد أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، شأنه في ذلك شأن الحر؛ لأنه من المسلمين المكلفين المخاطبين بالنصوص التي أوجبت الحسبة، هذا على فرض أن هناك عبيدًا أو إماءً، وإذًا فلا يوجد ما يخرج العبد من عموم هذه النصوص، كمخاطبته وتكليفه ومطالبته بالصلاة وبالصيام ونحوهما، فيتعين الاحتساب في حقه لقيام المقتضي وانتفاء المانع كما قال الغزالي[1].

أما والي الحسبة أو المحتسب الرسمي أو الموظف في الحسبة، فقد اشترط الفقهاء فيه أن يكون حرًّا؛ لأن الرقيق ليس من أهل الولايات[2].

فلا يجوز للعبد أن يكون شاهدًا، ولا مزكيًا علانية، ولا عاشرًا أي جامعًا للعشور، ولا قاسمًا ولا مقومًا ولا خارصًا، ولا ترجمانًا ولا قائفًا، ولا كاتب حكم، ولا أمينًا لحاكم ولا إمامًا أعظم ولا قاضيًا ولا وليًّا في نكاح أو عقود، ولا يلي أمرًا عامًّا[3].

والعلة في منع الرقيق من تقلد الولايات هذه وما في حكمها أن الولاية هي إنفاذ الإنسان قوله على غيره شاء أو أبى، والعبد لا ولاية له على نفسه فأولى ألا يكون له ولاية على غيره، فهو لا يستطيع مثلًا أن يتصرف بكسبه أو أن يزوج نفسه إلا بإذن سيده، لقوله ﷺ: «أيما عبد تزوج بغير إذن سيده فهو عاهر»[4]، ولأن العبد

(١) في الإحياء: ٢/ ٣٣٩.

(٢) انظر في هذه الجزئية: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٦، ولأبي يعلى: ص٦١، ومعالم القربة: ص٥١.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي: ١/ ٤٤٩، طبعة دار السلام سنة ٢٠٠٤م.

(٤) أخرجه الترمذي في جامعه: كتاب النكاح، باب ما جاء في نكاح العبد بغير إذن سيده، من طريق جابر بن عبد الله، وقال: حديث جابر حديث حسن، كما أخرجه أيضًا أبو داود وابن

يستهلك وقته في خدمة سيده، فلا يبقى له من الوقت ما يمكنه من القيام بمهام هذه الولايات، وخاصة في ولاية الحسبة، فهي تحتاج إلى جهد كبير وإلى تفرغ تام لمتابعة شئونها لما تتميز به هذه الولاية دون غيرها من سعة نطاقها ومن تعدد اختصاصاتها، كما أن في ولاية الحسبة شبهًا من ولاية القضاء، وقد صرح الفقهاء بمنع العبد من تولي منصب القضاء، فكذا لا يجوز أن يتولى الحسبة(١).

وقد أشرت – قبل قليل – إلى ما نص عليه كثير من العلماء من أنه لا يجوز للعبد أن يكون خارصًا ولا ترجمانًا ولا قاضيًا ولا وليًّا في نكاح إلى غير ذلك.

فإن قيل مثلًا: قد ورد في صحيح البخاري ما يدل على صحة تولي العبد للإمامة، قياسًا على ذلك فإنه يصح له أن يتقلد الولايات التي دونها (٢).

ويعنون بذلك حديث أنس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ»(٣).

وقد أجاب العلماء على هذا الحديث بعدة إجابات، منها:

الإجابة الأولى: أنه قد يضرب المثل بما لا يقع في الوجود، فإطلاق العبد الحبشي مبالغة في الأمر بالطاعة، وإن كان لا يتصور شرعًا أن يلي ذلك، هذا ما قاله الخطابي، ونقله عنه ابن حجر (٤).

---

ماجه وغيرهما ، بعضها من طريق جابر بن عبد الله ، وبعضها من طريق عبد الله بن عمر وغير ذلك ، ومجموع هذه الطرق يقوي بعضها بعضًا كما يقول أهل الحديث.

(١) انظر دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٦٥ ومصادرها.

(٢) انظر في ذلك المحلى لابن حزم: ٨/ ٥٢٨ المسألة رقم: ١٨٠٥.

(٣) أخرجه جماعة منهم: البخارى: (١/ ١٧٨ ، رقم: ٦٩٣) – (١٠) كتاب الأذان – (٥٤) باب إمامة العبد و المولى.وزبيبة: واحدة الزبيب المأكول المعروف؛وقد شبه رأس الحبشى بالزبيبة لتجمعها، ولكون شعره أسود. انظر: "فتح البارى": (٢/ ٢١٩ ، ١٣/ ١٣١).

(٤) في فتح الباري: ١٣/ ١٣١.

الإجابة الثانية: أن يكون أطلق ﷺ عليه اسم العبد نظرًا لاتصافه بذلك سابقًا، مع أنه وقت التولية حر، ونظيره إطلاق اليتم على البالغ باعتبار اتصافه به سابقًا، كما في قوله تعالى مثلًا: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢].

الإجابة الثالثة: أن الحديث محمول على حالة توليه بالقوة والغلبة، فقد أجمعت الأمة على أن الإمامة العظمى لا تكون في العبيد إذا كانت بطريق الاختيار، أما لو تغلب عبد حقيقة بالقوة، فإن طاعته تجب إخمادًا للفتنة ما لم يأمر بمعصية، وقد سبق أن عرضنا إلى القهر كأحد أشكال الخلافة في الفقه الإسلامي (١).

الشرط الخامس: الذكورة:

في هذا الشرط أيضًا فرق العلماء بين المتطوع بالحسبة وبين والي الحسبة، فلا يشترط في المتطوع بها أن يكون رجلًا حتى يصح منه الاحتساب، بل إن الاحتساب يقع من المرأة، إذ إن لها أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؛ لأنها مسلمة مكلفة مخاطبة بالنصوص العامة التي أوجبت الحسبة على العموم، ومنها قوله تعالى كما ذكرنا مرارًا وتكرارًا، يقول الحق سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، أما ولاية الحسبة فكغيرها من الولايات الإسلامية قد وقع الخلاف فيها بين الفقهاء في جواز تولي المرأة لها، ويستدل على جواز ولايتها وعدمه بالخلاف الوارد في جواز توليتها الإمارة أو الولاية العامة أو الإمامة والقضاء، وقد أشرنا إلى طرف من هذا الخلاف في كلامنا عن شروط الإمام أو صفات الحاكم فيما سبق، وخلاصة هذه المسألة أن جمهور الفقهاء ذهب إلى اشتراط الذكورة فيمن يتقلد منصب والي الحسبة كالإمارة

(١) راجع هذه المسألة في: فتح الباري: ١٣/ ١٣١ ، وغياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين: ص٨٢ الفقرة ١١٠، وأيضًا في نيل الأوطار للشوكاني: ٢/ ٢٦٦ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٦٦-٦٧ ومصادرها.

والقضاء[١].

وهؤلاء قد استدلوا على ما ذهبوا إليه بأدلة كثيرة، نذكر منها:

١ـ قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ..﴾ [النساء: ٣٤]، ووجه الدلالة من الآية الكريمة أنه إذا كان الرجل قوامًا على المرأة في شئون البيت، وهو من الولايات الخاصة، فمن باب أولى قوامته عليها في الولايات العامة.

٢ـ ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي بكرة ﷺ أنه قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[٢]، ووجه الدلالة منه أن فيه دليلًا أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها؛ لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب[٣].

وقد نقل ابن حجر عن الخطابي قوله: في الحديث أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء[٤].

والحسبة ولاية شبه قضائية فيثبت فيها المنع.

---

(١) راجع على سبيل المثال: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٨٨ والمصادر التي أوردناها في عرض هذا الشرط من شروط الإمامة من قبل ، ومنها فقه السياسة الشرعية: ص١٢٩. وانظر أيضًا: "مغني المحتاج": (٤/ ١٣٢) ، و"حاشية ابن عابدين": (١/ ٣٦٩).

(٢) أخرجه جماعة من حديث أبى بكرة - رضى الله عنه - منهم: البخارى: (٦/ ١٠ ، رقم: ٤٤٢٥) - (٦٤) كتاب المغازى - (٨٢) باب كتاب النبى صلى الله عليه وسلم إلى كِسْرى وقَيْصَر - عَنْ أَبِى بَكْرَةَ ، وفيه: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ: "لن يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً".

(٣) انظر مثلًا نيل الأوطار للشوكاني: ٨/ ٢٦٥.

(٤) فتح الباري: ٧/ ٧٣٥.

٣ـ استدل جمهور الفقهاء أيضًا على منع المرأة من تولي منصب والي الحسبة خاصة، بأن طبيعة عمل والي الحسبة تقتضي البروز إلى المجالس والأسواق والطرق والاختلاط بالتجار والصناع ونحوهم ممن يجب على والي الحسبة مراقبة سير عملهم لمنعهم من الغش مثلًا، ولنهيهم عما يقومون به من المنكرات لترويج سلعهم، والمرأة بطبيعة الحال ممنوعة من ذلك؛ لأن مبنى حالها على الستر وعدم الظهور أمام الرجال الأجانب إلا لحاجة [(١)].

وذهب بعض العلماء إلى جواز تولي المرأة لمنصب والي الحسبة، ومن هؤلاء ابن حزم، وقد استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وما في معنى هذه الآية من آيات ومن أحاديث أخرى كلها تحث الأمة رجالًا ونساءً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن هذه الآية وما في معناها ليست خاصة بالحسبة التي هي ولاية من ولايات الدولة، وإنما هي تتحدث عن عموم عمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المتطوع، والمرأة يجوز لها أن تقوم بواجبها في الدعوة والإرشاد، وفي أسرتها ومحارمها، وعلى قدر طاقتها والمتاح لها، أما ولاية الحسبة أو الحسبة الرسمية فلا تتولاها.

ـ من هذه الأدلة أيضًا ما ورد في الاستيعاب من أن سمراء بنت نهيك الأسدية كانت تمر في الأسواق تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتنهى الناس عن ذلك بسوط معها تضرب به أحيانًا، وكانت سمراء قد أدركت النبي ﷺ وعمرت طويلًا[(٢)].

(١) انظر مثلًا أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ١٤٥٨.

(٢) انظر المحلى لابن حزم: ٨/ ٥٢٧ المسألة رقم: ١٨٠٤.

ويمكن القول أيضًا بأن هذا في التطوع بالحسبة، لا في الوظيفة الرسمية، حيث لم يختلف الفقهاء في جواز الحسبة في المحتسب المتطوع من الرجال والنساء أحرارًا وعبيدًا، وكل على قدر طاقته أو بحسب الظروف والأحوال، أما من يتولى الحسبة من قبل الدولة أو يعين من قبل ولي الأمر فيشترط فيه الذكورة حتى إن كثيرًا من العلماء لم يتعرضوا لهذا الشرط، وكأنه من المسلمات(١).

- دليل آخر عند هؤلاء ما روي أن عمر بن الخطاب ﷺ ولى الحسبة في سوق من الأسواق امرأة تسمى الشفاء، وهي أم سليمان بن أبي حثمة الأنصارية، لكن ابن العربي كذب هذا الأثر، وعلق عليه بقوله: وقد روي عن عمر ﷺ أنه قدم امرأة على حسبة السوق، ولم يصح، فلا تلتفوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث(٢).

وبالتالي فقد قال أحد الباحثين المعاصرين في معرض تعليقه على هذا الأثر: وما ذكره ابن حزم من أن عمر ولى الشفاء فلا يصلح حجة في هذا المقام، فالخبر لم يثبت، فقد ساقه غير مسند، وبصيغة التمريض أي الوهن والضعف (روي) بالبناء للمجهول، وليس هذا من عادة ابن حزم المحدث أو الحافظ الفقيه، وهذه الصيغة لا تؤهل النص ليحتج به (٣).

---

(١) راجع مثلًا: رسالة ولاية المرأة في التشريع الإسلامي لأحمد قليصي: ص٣٣٢-٣٣٥ ومصادرها ، رسالة ماجستير في كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة سنة ١٤٢٤هـ ورسالة: الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص القرآن والسنة لعزت الروبي: ص ٤٥٥ ومصادرها ، رسالة ماجستير في كلية دار العلوم، جامعة القاهرة سنة ١٤٢٦هـ.

(٢) انظر أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ١٤٥٧.

(٣) انظر دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٦٩ ومصادرها ، أيضًا ولاية المرأة في التشريع الإسلامي السابقة: ص٣٣٦ ومصادرها.

والذي نرجحه هو: اشتراط الذكورة فيمن يتولى منصب والي الحسبة وذلك لقوة أدلة القائلين بذلك، فضلًا عن إمكانية الرد على أدلة القول الثاني من ابن حزم ومن وافقه كما رأينا، بل حتى الرواية الأخيرة بأن عمر ولى المرأة الحسبة غير متصورة؛ لأنه صاحب فكرة الحجاب فلم يكن ليخالف الكتاب والسنة الصحيحة مثل «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» ويولي امرأة أمر السوق لتظل طول اليوم تخالط الرجال وتزاحمهم، ونحن لو سلمنا على سبيل الافتراض بصحة هذه الولاية فإنها لا تدل على جواز الحسبة للمرأة بإطلاق، وإنما تحمل على أن عمر ﷺ اختارها في أمر خاص بالنساء مثلًا، ولهذا فنحن نقرر في نهاية الأمر بأن ترجيحنا القول في اشتراط الذكورة في ولاية الحسبة لا يمنع من أن يتخذ والي الحسبة امرأة كأحد معاونيه لتتولى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أماكن تجمع النساء كالحمامات العامة والأسواق والمدارس والأماكن الخاصة بهن، أو في الطرقات مثلًا فتأمرهن بالاحتشام وتمنع وقوفهن مع الرجال الأجانب ونحو ذلك، وهذا الرأي يوافق التوجيه الذي ذكره بعض الباحثين تعليقًا على الأثر الوارد عن عمر ﷺ، فقد قال: لعله في أمر خاص يتعلق بأمر النسوة.

**الشرط السادس: العدالة:**

هذا شرط أيضًا مختلف فيه، فقد اشترطه بعض الفقهاء، ولم يشترطه جمهور الفقهاء، ربما لأن في هذا الاشتراط تضييقًا لا داعي له، وخصوصًا أن كثيرًا من الفسقة قد يكونون أقدر من الأتقياء على منع المنكر لما لهم من قوة وبطش، ولأن هذه الوظيفة تتطلب في القائم بها أن يكون قويًا مهيبًا، كي يطاع في أوامره ونواهيه (١).

والعدالة لغة: الاستقامة، وهي صفة توجب مراعاتها الاحتراز عما يخل بالمروءة

(١) انظر في ذلك نظام الحكم في الإسلام للنبهان: ص٦٨٦.

عادة، وهي إحدى الفضائل الأربع التي سلم بها الفلاسفة من قديم، وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة[١].

أما في الاصطلاح: فيقصد بها الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر[٢].

وفي هذا الشرط نفرق أيضًا بين المتطوع بالحسبة وبين والي الحسبة، أما المتطوع بالحسبة فقد اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة فيه على قولين:

القول الأول: يشترط في القائم بالاحتساب أن يكون عدلًا، أي أن هؤلاء يشترطون العدالة في المحتسب، وقد استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها ما يأتي:

١) قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤].

٢) قوله تعالى أيضًا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾ [الصف:٢-٣].

ووجه الدلالة من الآيتين الكريمتين أن في الأولى إنكارًا من الله عز وجل على من يأمر الناس بالبر وهو جماع الخير، ويتناسى نفسه التي هي أحق باتباع ذلك الخير الذي يأمر به الناس، وفي الآية الثانية ذم لمن يقول ولا يعمل بقوله، {كبر مقتًا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون}، فيأمر الناس وينهاهم ثم لا يأتمر هو بما أمر من المعروف، ولا ينتهي عما نهى من المنكر[٣].

---

(١) انظر المعجم الوسيط: ٢/ ٥٨٨ ، وأيضًا القاموس المحيط: ٤/ ٢٠ ، والمصباح المنير مثلًا: ص١٥٠-١٥١.

(٢) كما يقول الماوردي في الحاوي: ١٧/ ١٤٩.

(٣) انظر مثلًا تفسير الماوردي: ١/ ١٠٢، وابن كثير: ١/ ١٢٩، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٠ ومصادرها.

٣) ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «مررت ليلة أسري بي بقوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار، فقلت: من أنتم؟ قالوا: كنا نأمر بالخير ولا نأتيه، وننهى عن الشر ونأتيه» (١).

وفي وراية أخرى: «قلت: من هؤلاء يا أخي يا جبريل؟ قال - أي جبريل -: هؤلاء خطباء أمتك من أهل الدنيا، كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم، وهم يتلون الكتاب، أفلا يعقلون».

٤) ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار، فتندلق أقتابه فيدور بها في النار كما يدور الحمار برحاه، فيطيف به أهل النار فيقولون: أي فلان ما أصابك؟ ألم تكن تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر؟ فيقول: كنت آمركم بالمعروف ولا آتيه، وأنهاكم عن المنكر وآتيه»(٢).

ووجه الدلالة من الحديثين المذكورين أن فيهما إنكارًا شديدًا على من يأمر بالمعروف ولا يأتمر به، وينهى عن المنكر ولا ينتهي، كما أن في الحديثين، وهذه إضافة أخرى من بلاغة القول أو من جماع القول في أحاديث رسول الله ﷺ أن فيهما بيانًا لعقوبة من يفعل ذلك.

٥) دليل خامس وأخير: وهو ما جاء في الأثر عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه جاء رجل فقال له: يا ابن عباس، إني أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، فقال ابن عباس: أوبلغت ذلك؟ فقال: أرجو، قال: فإن لم تخش أن تفتضح بثلاثة أحرف - يعني بثلاث آيات من كتاب الله - فافعل، قال: وما هي؟ قال: قوله تعالى:

---

(١) أخرجه أحمد وغيره ، والحديث صحيح بمجموع طرقه ، وراجع الموسوعة الفقهية: ١٧/٢٣٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيح في كتاب الفتن ، باب الفتنة التي تموج كموج البحر من طريق أبي وائل عن أسامة بن زيد ، وله عدة ألفاظ.

﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ.. ﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله تعالى ﴿... كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣ ]، وقوله تعالى عن العبد الصالح شعيب عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: ﴿.. وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ..﴾ [هود: ٨٨] (١).

وفي ذلك يقول ابن تيمية: «الحسبة وولاية المال وجميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية، فأيٌّ من عدل في ولاية من هذه الولايات، فساسها بعلم وعدل، فأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل، فهو من الفجار الظالمين».

وهذه المقابلة بين الفجار الظالمين والأبرار الصالحين، والفيصل هو العلم والعدل، فمن عدل بعلم وأطاع الله ورسوله فهو من الأبرار الصالحين، ومن ظلم أو جار وعمل بجهل فهو من الفجار الظالمين، إنما الضابط كما يقول ابن تيمية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤](٢).

القول الثاني: وهو مذهب جمهور الفقهاء: عدم اشتراط العدالة في المتطوع بالحسبة (٣).

يقول النووي: «ولا يشترط في الآمر والناهي أن يكون كامل الحال، متمثلًا ما

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ، باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من طريق الضحاك رضي الله عنهم جميعًا.

(٢) انظر الحسبة في الإسلام: ص٧ ، وراجع أيضًا ما قرره ابن القيم بخصوص هذه المسألة في الطرق الحكمية: ص٢٣٢ حتى ٢٣٥.

(٣) قبل أن ندخل في تفصيلات هذا المذهب حبذا لو أشرت إلى بعض المراجع أو المصادر التي يمكن أن ترجعوا إليها في فهم هذه القضية مثلًا: الإحياء للغزالي: ٢/ ٣٤٠، أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٢٦٦ ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٤/ ٣١ ، شرح النووي على صحيح مسلم: ٢/ ٢٣.

يأمر به مجتنبًا ما ينهى عنه، بل عليه الأمر وإن كان مخلًّا بما يأمر به، والنهي وإن كان متلبسًا فيما ينهى عنه»(١).

وفي كلام النووي هذا خلاصة مذهب الجمهور في عدم اشتراط العدالة في المتطوع بالحسبة، يقول أيضًا ابن العربي: «وليس من شرطه - أي الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، أن يكون عدلًا عند أهل السنة؛ لأن العدالة محصورة في قليل من الخلق، والنهي عن المنكر عام في جميع الناس».

وقد استدل جمهور الفقهاء بأدلة كثيرة أيضًا من القرآن والسنة والمعقول، نذكر منها أهمها:

الدليل الأول: دليل القرآن: عموم الآيات والأحاديث الواردة في الأمر بالمعروف النهي عن المنكر، فإنها تشمل البر والفاجر، ولم يرد ما يخصص هذا العموم باشتراط العدالة.

الدليل الثاني: دليل السنة: ما روي عن أنس ﷺ أنه قال: قلنا: يا رسول الله لا نأمر بالمعروف حتى نأتي به كله، ولا ننهى عن المنكر حتى نجتنبه كله، فقال ﷺ: «بل مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله، وانهوا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كله»(٢)، والحديث واضح الدلالة في عدم اشتراط العدالة للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أمر النبي ﷺ بالأمر بالمعروف وإن لم يكن الأمر متمثلًا كليًّا، وبالنهي عن المنكر وإن لم يكن الناهي مجتنبًا ارتكابه.

الدليل الثالث: المعقول: وكان ذلك من عدة أوجه كالتالي:

الوجه الأول: أنه يجب على المحتسب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ٢/ ٢٣.

(٢) هذا الحديث أخرجه الهيثمي في زوائده في كتاب الفتن، باب مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به من طريق أنس بن مالك، وراجع الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٣٧ وهامشها.

أمران؛ هما:

أن يأمر نفسه وينهاها، ويأمر غيره وينهاه، فإذا أخل بأحدهما وتركه، فلا يباح له الإخلال بالآخر وتركه، لاختلاف الفرضين وعدم ترتب أحدهما على الآخر[(١)].

وقال ابن المناصف المالكي: (أما وجوبه عليه - أي القيام بالحسبة - فلأنه مكلف، علم منكرًا يقدر على تغييره، فتعين عليه القيام به، لقوله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره..»..الحديث، وليس كونه فاسقًا في غير ذلك، أو ممن شأنه فعل ذلك المنكر بعينه مخرجه عن الخطاب التغيير فيه على غيره؛ لأنهما فرضان متغايران لا يسقط أحدهما العصيان بترك الآخر، وأيًا قام به وأدى فرضه فيه فقد سقط عنه إثمه، وذلك أولى من اجتماع الإثمين وارتكاب المعصيتين، وأما صحة فعله منه إذا وقع، فلأن المقصود إزالة عين المعصية على طريق حماية الدين، فإذا كان ذلك كذلك، فهو احتساب صحيح)[(٢)].

الوجه الثاني: أن الجهاد في سبيل الله أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا قال بعض العلماء باشتراط العدالة في المحتسب، فقد خرقوا الإجماع؛ لأن جنود المسلمين فيهم البر والفاجر وشارب الخمر وظالم الأيتام، ومع ذلك لم يمنعوا من الجهاد لا في عصر رسول الله ﷺ ولا بعده[(٣)].

الوجه الثالث: أن في اشتراط العدالة تضييقًا لباب الاحتساب وتعطيلًا لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي أوجبها الله عز وجل على جميع المسلمين المكلفين، وذلك لأن الناس معرضون لارتكاب المعاصي إلا من عصمه الله عز

---

(١) انظر مثلًا: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ١/ ١٢٩ ، وصحيح مسلم بشرح النووي: ٢/ ٢٣ ، وتنبيه الحكام لابن المناصف: ص٣١٦.

(٢) انظر: دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٢ ومصادرها.

(٣) انظر: الإحياء للغزالي: ٢/ ٣٤٠.

وجل، فلو قلنا بشرط العدالة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لضيقنا العمل بالحسبة، ولهذا قال سعيد بن جبير: إن لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر إلا من لا يكون فيه شيء لم يأمر أحد بشيء، وقد أعجب هذا القول مالكًا، وقال: صدق، من ذا الذي ليس فيه شيء(١).

وقد ورد في الأثر عن الحسن أنه سمع مطرف بن عبد الله يقول: لا أقول ما لا أفعل، فقال: وأينا يفعل ما يقول؟ ود الشيطان لو ظفر بهذه منكم فلا يأمر أحد بمعروف ولا ينهى عن منكر(٢).

ومن جهة أخرى أجاب جمهور الفقهاء على أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين باشتراط العدالة في المتطوع بالحسبة بما يلي:

١. أن الغرض من قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤] هو الإنكار والذم على ارتكابهم لما ينهون عنه، وتركهم لما يأمرون به مع علمهم بذلك، وفي هذا تنبيه لهم على خطئهم في حق أنفسهم، وليس المراد ذمهم على أمرهم بالبر مع تركهم له، ولا نهيهم عن المنكر مع فعله؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على العالم، وكان الأولى به أن يفعله مع من أمره به، ولا يتخلف عنهم كما قال شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

٢. أن الإنكار في قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾ [الصف:٣] إنكار على من يعد وعدًا أو يقول قولًا ثم لا يفي به، ومما يؤكد هذا

(١) انظر: الإحياء: ٢/ ٣٤٠، تفسير القرآن العظيم: ١/ ١٣٠، ونظام الحكم في الإسلام للنبهان: ص٦٨٦.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٢٥٠.

المعنى ما جاء في أسباب نزول هذه الآية، فعن ابن عباس رضي الله عنهما: كان ناس من المؤمنين قبل أن يفرض الجهاد يقولون: لوددنا أن الله عز وجل أخبرنا عن أحب الأعمال إليه فنعمل به، فأخبر الله نبيه ﷺ أن أحب الأعمال إيمان به لا شك فيه، وجهاد أهل معصيته الذين خالفوا الإيمان، ولم يقروا به، فلما نزل الجهاد كره ذلك أناس من المؤمنين، وشق عليهم أمره، فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾ [الصف:٢-٣].

٣ـ أن الوعيد الشديد الوارد في الأحاديث الشريفة من قرض الشفاه بمقاريض وإنزلاق الأمعاء في النار ليس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما هو على تركه المعروف وارتكابه المنكر مع علمه بهما، فهو لذلك كالمستهين بحرمات الله تعالى والمستخف بأحكامه، وهو ممن لا ينتفع بعلمه.

والراجح فيما نرى: هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم اشتراط العدالة في المتطوع بالحسبة لقوة أدلتهم وضعف أدلة الفريق الآخر، ولأننا لو اشترطنا العدالة في المتطوع بها لأغلقنا باب هذه الفريضة العظيمة، ولحرمنا أنفسنا من الخير الكثير المترتب عليها في الدنيا والآخرة، ويمكننا حمل رأي القائلين باشتراط العدالة في المتطوع بالحسبة على أن هذا هو الأكمل والأفضل والمطلوب في القائم بالاحتساب حتى يكون قوله وفعله أدعى إلى القبول في النفس(١).

هذا، وعلى الرغم من أن الإمام الغزالي من جمهور الفقهاء القائلين بعدم اشتراط العدالة إلا أنه فرق بين الاحتساب إذا كان بطريق الوعظ والإرشاد أو إذا كان بطريق القهر والشدة، فإذا كان المحتسب فاسقًا فليس له الاحتساب بالوعظ، إذ لا

(١) انظر دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٣-٧٤ ومصادره.

فائدة منه؛ لأن الفسق يؤثر في إسقاط فائدة كلامه، فإذا سقطت فائدة كلامه سقط عنه وجوب الاحتساب بالكلام والوعظ، أما إذا كان الاحتساب بالمنع والقهر والشدة كإراقة الخمور وكسر الملاهي، فلا يشترط في المحتسب أن يكون عدلًا؛ لأنه قادر على التغيير (١).

أما ولاية المحتسب أو الوظيفة الرسمية للمحتسب: فقد ذهب أكثر أهل العلم إلى اشتراط العدالة فيها كاشتراطها في غيرها من الولايات الإسلامية، وقد ذكرت قبل قليل قول ابن تيمية في كتابه «الحسبة في الإسلام»، وتفريقه بين الأبرار الصالحين والفجار الظالمين بسبب سياسية الناس بالعلم والعدل من جهة، أم بالجهل والظلم، وقال: إن الضابط في ذلك هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، كما أشرت أيضًا حينذاك إلى أن ابن القيم قد قرر مثل هذا الذي قاله شيخه، شيخ الإسلام ابن تيمية غفر الله لنا ولهم جميعًا(٢).

وأذكر هنا قول العز ابن عبد السلام مثلًا: «العدالة شرط في كل ولاية لتكون العدالة وازعة عن التقصير في جلب المصالح ودرء المفاسد»(٣).

وقال الإمام الماوردي: «فمن شروط والي الحسبة أن يكون حرًّا عدلًا (٤)، وكان قد قرر في كلامه في ولاية القضاء أن العدالة معتبرة في كل ولاية، ثم قال: والعدالة

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٤١.

(٢) راجع في ذلك الأحكام السلطانية للماوردي: ص٨٩ وص٣١٦ ، ولأبي يعلى الفراء: ص٢٨٥ ، ومعالم القربة: ص٥١ ، ومقدمة ابن خلدون: ص٢١٣، وأيضًا الفروق للقرافي: ٤/ ٣٤ ، والطرق الحكمية لابن القيم ص: ٢٣٤/ ٢٣٥ ، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة: ص٩١.

(٣) قواعد الأحكام: ٢/ ٢٥٢.

(٤) الأحكام السلطانية له: ص٣١٦.

أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفًا عن المحارم، متوقيًا بالمآثم، بعيدًا عن الريب، مأمونًا بالرضا والغضب، مستعملًا لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه هذه الخصال فهي العدالة التي تجوز بها شهادته، وتصح معها ولايته، وإن انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول، ولم ينفذ له حكم»(١).

ويقول ابن القيم (٢): «ومدار الولايات كلها على الصدق في الإخبار والعدل في الإنشاء، وهما قرينان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ... إلى آخر ما قال، واستدل لقوله هذا بنصوص من القرآن والسنة»(٣).

ويبين التلمساني - صاحب (كتاب تحفة الناظر وبغية الذاكر) - سبب اشتراط العدالة في ولاية الحسبة وغيرها من الولايات الإسلامية قائلًا: «إن ولاية الحسبة من أشرف الولايات في الإسلام قدرًا وأعظمها في هذه الملة مكانة وفخرًا، فلا بد أن يكون متوليها متوفرة فيه شروط الولاية، فلا يصح أن يليها إلا من طالت يده في الكمالات، وبرز في الخير، وأحرز أوصافها المرضية، ولا تنعقد لمن لا تتوفر فيه الشروط؛ لأن من شرف منزلة من تولاها أن يحتسب على أئمة المساجد وعلى قضاة المسلمين، ولأن سبيل عقد الولاية الشرعية أنه لا يصح لمن قام بها وصف فسق وفقد عدالة، إذ العدالة مشترطة في سائر الولايات الشرعية كالإمامة الكبرى فما دونها؛ لأن من انعقدت له الولاية في القيام بحق من الحقوق المهمة في الدين صار مفوضًا له فيما قدم إليه النيابة عن المسلمين، فلا بد أن يكون أمينًا، ولا أمانة مع من لم

---

(١) السابق: ص٨٩ ، وفي كتاب دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٥ هامش: نصوص أخرى قريبة من هذا المعنى عن بعض علماء المالكية وغيرهم.

(٢) في الطرق الحكمية: ص٢٣٤.

(٣) راجع أيضًا ما قرره ابن تيمية في كتابه الحسبة في الإسلام: ص٦-٧.

يقم به وصف العدالة»[١].

إلا أن بعض الحنفية خالفوا جمهور الفقهاء فلم يشترطوا العدالة فيمن يتولى الإمامة الكبرى أو القضاء أو غيرها من المناصب والولايات الدينية.

والذي نرجحه: هو اشتراط العدالة في والي الحسبة حتى يكون ملتزمًا بما يأمر به منتهيًا عما ينهى عنه، فلا يخالف قولُه فعله، ولا تظهر منه ريبة تسقطه من أعين الناس، فلا يكون لأمره أو نهيه تأثير فيهم، ولأن المحتسب إذا كان فاسقًا فربما يتهاون في الإنكار على من يرتكب المنكر؛ لأنه في الأصل مخالف له، وربما يكون داعيًا له، فلا يتحقق الغرض من تقليده لهذا المنصب.

الشرط السابع: الإذن من الإمام: هذا العنوان هو الذي ورد في كتب الحسبة التي اعتمدنا عليها أو رجعنا إليها في بحث مسألة شروط المحتسب ووظيفته أو اختصاصاته وآدابه، فقد اشترط بعض الفقهاء فيمن يأمر بالمعروف أو ينهى عن المنكر أن يأذن له الإمام بذلك، وقد استغل أعداء الدين هذا الشرط للعمل على الحد من نطاق هذه الفريضة للوصول إلى تعطيل العمل بها أو التقليل من تأثيرها، فاشترطوا إذن الحاكم للقيام بها، واعتبروا ذلك تنظيمًا لعملية الاحتساب أو لعملية الحسبة، وأيضًا اعتبروا ذلك دفعًا للفتن والمفاسد التي قد تترتب على إطلاق الأمر والنهي للأفراد المتطوعين، لاسيما في ظل عدم العلم بالمنكر أو بالمعروف.

وتحقيق القول في هذا الشرط على أية حال أنه لا خلاف بين الفقهاء في أنه يشترط إذن الإمام في تعيين والي الحسبة؛ لأن ولاية الحسبة وظيفة دينية، يفوض إلى الإمام اختيار من يقوم بتحمل أعبائها وأداء مهامها، فلا يجوز لأي شخص أن يتولى هذا المنصب دون إذن الإمام لما فيه من افتيات عليه أو على حقوقه وواجباته، وأيضًا

---

(١) هذا الكلام تجده في الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٣٨.

لما فيه من خروج عن طاعته، هذا فيما يتعلق بوالي الحسبة.

أما المتطوع بها فقد اختلف الفقهاء في اشتراط إذن الإمام فيه فذهب بعض الفقهاء إلى اشتراطه، وقد استدلوا على ذلك بأن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إثبات سلطنة وولاية احتكام على المحكوم عليه، فينبغي ألا يثبت لآحاد الرعية إلا بتفويض من الوالي وصاحب الأمر (١).

وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم اشتراط إذن الإمام في المتطوع بالحسبة، قال الإمام النووي: ولا يختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصحاب الولايات، بل ذلك جائز لآحاد المسلمين، واستدل جمهور الفقهاء بأدلة، منها:

١) عموم الآيات والأحاديث الواردة في الحسبة، حيث لم يرد ما يخصصها بشرط الإذن من الإمام كقوله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»(٢). فإن كل من رأى منكرًا مخاطب بوجوب تغيير المنكر، دون انتظار لإذن الإمام له للقيام بذلك.

٢) استمرار عادة السلف في الحسبة على الولاة قاطع بإجماعهم على الاستغناء عن التفويض من الإمام، فقد نقل النووي وغيره عن إمام الحرمين قوله: والدليل عليه إجماع المسلمين، فإن غير الولاة في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقرير المسلمين إياهم، وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية.

والراجح أن للأفراد القيام بعملية الاحتساب من غير حاجة لإذن الإمام إذا كان الاحتساب بالوعظ والنصح والإرشاد، أو بالزجر والتخويف والتنبيه إلى

---

(١) انظر إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٤٢، والموسوعة الفقهية: ١٧/ ٢٤٠.

(٢) الحديث سبق تخريجه.

وجوب الكف عن تلك المنكرات، أو برفع الأمر إلى من له سلطة التغيير أو بمباشرة تغييرها الفعلي ككسر آلة اللهو أو إراقة الخمر أو حمل الغاصب على الخروج من الأرض المغصوبة ونحو ذلك.

أما إذا كان الاحتساب يحتاج إلى جمع الأعوان وشهر السلاح مما قد يؤدي إلى نشوب الفتن والقتال بين المسلمين، فإنه يشترط في هذه الحالة إذن الإمام، حتى لا تنتهي عملية الاحتساب بمفسدة أكبر من المصلحة التي قد تترتب عليها (١).

يقول ابن الجوزي: «الضرب باليد والرجل وغير ذلك مما ليس فيه إشهار سلاح أو سيف يجوز للآحاد بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة، فإن احتاج إلى أعوان يشهرون السلاح لكونه لا يقدر على الإنكار بنفسه، فالصحيح أن ذلك يحتاج إلى إذن الإمام؛ لأنه يؤدي إلى الفتن وهيجان الفساد»(٢).

**الشرط الثامن والأخير: القدرة:**

وهي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة(٣). وهذه القدرة شرط في جميع التكاليف الشرعية، ولا أظن أن أحدًا يجهل هذا الشرط، فقد قال تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]، ولقد أشار النبي ﷺ إلى هذا الشرط بقوله فيما نحن بصدده أيضًا: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع

---

(١) انظر صحيح مسلم شرح النووي: ٢/ ٢٣ ، والموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٤١ ومراجعها.

(٢) انظر دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٧ ، وأيضًا ما قرره إمام الحرمين في غياث الأمم: ص٣٣٥-٣٣٦، وأيضًا ما نقلته الموسوعة الفقهية الكويتية عن الغزالي وغيره: ١٧/ ٢٤١.

(٣) انظر التعريفات للجرجاني: ص٢٢١.

فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، فقد علق التغيير ودرجاته أو مراتبه بحسب الاستطاعة، ولم ينقل من مرتبة إلى أخرى إلا وفقًا لعدم الاستطاعة، وسنعود إلى هذه القضية بتفصيل آخر إن شاء الله عند الكلام عن مراتب الحسبة أو التدرج في الحسبة بمشيئة الله تعالى.

على أية حال فقد أخبر النبي ﷺ في هذا الحديث أن إنكار المنكر على وجوه ثلاثة، يتدرج فيها المحتسب بحسب القدرة والإمكان، فإذا لم يستطع تغيير المنكر بيده فعليه تغييره بلسانه، أو ما يقوم مقام اللسان من الكتابة ونحوها، فإذا لم يمكنه ذلك أنكره بقلبه، وهذه المرتبة لا تسقط عنه بأي حال من الأحوال، لما تتضمنه من كراهية المعصية وعدم الرضا بها، ولأنه قادر على العمل بها، فهي أمر داخلي يختص بالقلب، ولا سلطان عليه من قبل الآخرين، وعدم القدرة التي يسقط معها فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان، قد يكون حسيًا، كأن يكون في بدنه علة من مرض أو ضعف، لا يستطيع معها إقامة المعروف، ولا تغيير المنكر، وقد يكون علميًا بأن يكون الشخص جاهلًا بالحكم الشرعي، أو أن يكون المعروف المتروك أو المنكر الموجود مما يحتاج إلى فهم واجتهاد، بحيث إذا خاض فيه العامي كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، وقد يكون أذىً يلحق بالمحتسب في نفسه أو ماله أو جاهه نتيجة لأمره بالمعروف أو نهيه عن المنكر، وذلك إذا علم أو غلب على ظنه على أقل تقدير حصول المكروه له، فقد روي عن حذيفة بن اليمان ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينبغي لمسلم أن يذل نفسه، قيل: كيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء ما لا يطيق»(١).

(١) أخرجه الترمذي في جامعه في كتاب الفتن ، من طريق حذيفة بن اليمان ﷺ، وقال: هذا حديث حسن غريب، كما أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن كذلك ، باب قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ ، وراجع أيضًا الإحياء للغزالي:
-

ومما يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وإذا كان بعض أهل العلم يرون الترك أفضل في هذه الحالة، فإن بعضهم يرى بقاء الاستحباب أي الإنكار حتى مع تيقن الأذى، ولاسيما إذا علم أنه سيبطل المنكر ويزيله، وإن ترتب على ذلك مكروه يصيبه، كمن يقدر مثلًا على إراقة الخمر أو كسر آلة اللهو، وهو يعلم أن سيُضرب إذا فعل ذلك؛ لأن المخاطرة بالنفوس وتعريضها للأذى في سبيل إعزاز الدين وإظهار شعائر الإسلام وتنبيه الناس للقيام بحدود الله تعالى مأمور بها كما في قتال المشركين وقتال البغاة المتأولين، وأيضًا كما في قتال مانعي الحقوق بحيث لا يمكن تخليصها منهم إلا بالقتال، وقد قال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ﴾ [لقمان: ١٧] وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(١).

وسبب أفضليتها من وجهة نظر هؤلاء أن قائلها قد جاد بنفسه كل الجود، بخلاف من يلاقي قرينه في القتال، فإنه يحتمل أن يقهره ويقتله، فلا يكون بذله نفسه مع احتمال سلامتها كبذل المنكر نفسه مع يأسه منها، والتفصيل السابق في شرط القدرة، إنما هو بالنسبة للمتطوع بالحسبة، أما والي الحسبة فإن القدرة متحققة فيه؛ لأنه نائب عن الإمام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فله من سلاطة السلطنة والرهبة واستطالة الحماية وقوة الصرامة والقدرة على اتخاذ الأعوان مما ليس للمتطوع، ولذلك كانت الحسبة في حقه فرض عين لا تسقط عنه إلا إذا تم تغيير المنكر وإزالته مع العلم بأن هذه الوظيفة تتطلب في القائم بها كما قلنا أن يكون قويًا

---

٢/ ٣٤٦ إلى ٣٤٨ ، والموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٣٩ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٨ ومصادرها.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده في مسند أبي سعيد الخدري ، وأخرجه أيضًا أبو داود في سننه في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي.

مهيبًا (١).

وأخيرًا: يشترط الشيزري في المحتسب بالإضافة إلى الشروط السابقة: أن يكون مواظبًا على سنن رسول الله ﷺ ومتمسكًا بجميع الفرائض والواجبات؛ لأن ذلك أزيد في توقيره وأنفى للطعن فيه.

كما اشترطوا فيه أن يكون عفيفًا عن أموال الناس ومتورعًا عن قبول الهدية من أرباب الصناعات؛ لأن ذلك يحمل على باب الرشوة، ولأن التعفف عن ذلك أصون لعرضه وأقوم لهيبته.

ثم يبين الشيزري الأوصاف التي ينبغي أن يتحلى المحتسب بها فيقول: وليكن من شيمته الرفق ولين القول وطلاقة الوجه وسهولة الأخلاق عند أمره للناس ونهيه، فإن ذلك أبلغ في استمالة القلوب وحصول المقصود، قال الله عز وجل لنبيه ﷺ في قرآنه الكريم: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ولأن الإفراط في الزجر ربما أغرى بالمعصية، والتعنيف بالموعظة تمجه الأسماع، وليكن متأنيًا غير مبادر إلى العقوبة، ولا يؤاخذ أحدًا بأول ذنب يصدر منه، ولا يعاقب بأول زلة تبدو؛ لأن العصمة في الخلق مفقودة فيما سوى الأنبياء.

وسنعود إن شاء الله تعالى مرة أخرى لمثل هذه التوجيهات في آداب الحسبة ومراتبها (٢).

---

(١) راجع أيضًا الحسبة في الإسلام: ص٦ ، والطرق الحكمية: ص٢٣٣ ، ونظام الحكم في الإسلام: ص٦٨٥-٦٨٦ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٨-٧٩ ومصادرهما، بالإضافة إلى الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٧/ ٢٤٠ ومراجعها.

(٢) وانظر: نظام الحكم في الإسلام: ص٦٨٨ - ٦٨٩.

# المطلب الثالث

## آداب المحتسب

ذكر العلماء جملة من الآداب التي يجب على المحتسب التحلي بها حتى يؤتي احتسابه الثمرة المرجوة منه، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك في كلام الشيزري قبل قليل، وسنذكر هنا بعض ما ذكره العلماء الآخرون في ذلك(١)، ومنه قولهم:

- من آداب المحتسب إخلاص النية لله عز وجل وطلب مرضاته بهذا العمل، فلا يبالي في سبيل إقامة المعروف وإزالة المنكر ببغض الناس وسخطهم عليه، أو رضاهم عنه وإعجابهم به.

- أيضًا من الآداب التي ذكروها أن يكون عاملًا بما يأمر به الناس، منتهيًا عما ينهاهم عنه، مواظبًا على سنن الشرع ومستحباته، عالمًا بمواقع الحسبة وحدودها وموانعها ليقتصر على حد الشرع فيه، وأن يكون ورعًا تقيًّا حسن الخلق رفيقًا فيما يأمر به رفيقًا فيما ينهى عنه، فإن ذلك أدعى للقبول ولاستمالة القلوب وحصول المقصود، وقد قال تعالى لنبيه ﷺ وهو قدوة المحتسبين: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقال عز وجل لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]، وبقوله ﷺ: «إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه» (٢)، «وأن الرفق أو الحلم لا يكون في شيء

---

(١) وراجع: إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٦١-٣٦٢ ، ومعالم القربة في أحكام الحسبة: ص٥٨ وما بعدها، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٧٩-٨٠ ومصادرهما.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: فضل الرفق (٢٥٩٣)، من حديث عائشة.

إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه»[١].وفي رواية: «عليك بالرفق»[٢].

ـ وعلى المحتسب أيضًا أن يتحلى بالصبر وبالحلم حتى يستطيع مواجهة ما قد يصيبه من أذى، فلا يكون احتسابه سببًا في فتنته، قال تعالى حكاية عن لقمان عليه السلام: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: ١٧].

وبعدُ فأعتقد أن ما سبق من كلام عن شروط المحتسب وآداب الحسبة يكفيان في ضبط شخصية المحتسب وتحديد ملامحها العامة، فإذا أضفنا إلى ذلك ما سيأتي من كلام عن وظيفة المحتسب أو اختصاصاته، ثم مراتب الحسبة، فإني أزعم بل يغلب على ظني أن صورة ولاية الحسبة في الإسلام تصبح أكثر وضوحًا ونقاءً وانضباطًا، ومن ثم نغلق الطريق على كل محاولات الشغب وإثارة الشبهات حول الصور المشرقة في الفكر السياسي الإسلامي.

---

(١) أخرجه مسلم، الكتاب والباب السابقين، برقم (٢٥٩٤)، من حديث عائشة.

(٢) متفق عليه ، فقد أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب ، باب الرفق في الأمر كله ، وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق ، وفيه أيضًا: "من يحرم الرفق يحرم الخير".

# المطلب الرابع

## وظيفة المحتسب

يعد هذا المطلب فاصلًا في تحديد دور نظام الحسبة في الإسلام وأهميته بوجه عام، ذلك أن موضوع الوظيفة أو الاختصاصات أو تحديد المهام تحدد الأدوار وتضع الضوابط وتسد الطريق على المغرضين والمناوئين للإسلام أصولًا وفروعًا، فكرًا وتطبيقًا(١).

يقول ابن القيم في معرض كلامه عن الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى: «والمقصود أن الحكم بين الناس في النوع الذي لا يتوقف على الدعوى هو المعروف بولاية الحسبة، وقاعدته وأصله هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، ووصف به هذه الأمة وفضلها لأجله على سائر الأمم التي أخرجت للناس، وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض كفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي الولاية والسلطان، فعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، وإن مناط الوجوب هو القدرة، ومن ثم يجب على القادر ما لا يجب على العاجز، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»(٢).

وقال ابن خلدون: أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي

---

(١) وراجع في ذلك: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٨ وما بعدها، والحسبة في الإسلام لابن تيمية: ص٨ وما بعدها ، والطرق الحكمية لابن القيم: ص٢٣٥ وما بعدها ، ونظام الحكم في الإسلام للنبهان: ص٦٨٥ وما بعدها ، ثم دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٥ وما بعدها ومصادرها.

(٢) انظر الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم: ص٢٣٣.

عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلًا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويقدر على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة مثل المنع من المضايقة في الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع به من ضررها على السابلة - أي على المارة - ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمهم من ذلك ويرفع إليه، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقًا، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش مما ليس فيه سماع بينة ولا إنفاذ حكم [(١)].

ونلاحظ جميعًا هذه الاختصاصات والمهام السياسية والاجتماعية الدقيقة في عبارات ابن خلدون.

أيضًا يقول ابن تيمية في صدد الحديث عن الحسبة ما يلي: «إذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت للنبي وللمؤمنين كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة:٧١ ]، وهذا واجب على كل مسلم قادر وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر

(١) مقدمة ابن خلدون: ٢/٧٤٦ ، وراجع أيضًا نظام الحكم في الإسلام: ص٦٨٦-٦٨٧ ومصادرهما.

بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة وولاية الحكم أو ولاية المال، وهي ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة»(١).

وهكذا يتبين لنا - من هذا الكلام، ومما سبق من قبل في مقدمة الكلام عن نظام الحسبة في الإسلام في تعريفها وحكمها - يتبين لنا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب من الواجبات الأساسية التي تجب على كل مسلم، كل على قدر طاقته، وبحسب الظروف والإمكانات المتاحة له، وهي تعبر عن مبدأ التكافل الاجتماعي، وكل فرد من هذا المجتمع مسئول عن مجتمعه تحقيقًا لمبدأ التعاون والتناصر، وقد رأينا أن الحسبة واجب كفائي، يجب على المسلمين أن يقوموا به، وإذا تعين في شخص بحيث لم يكن أحد يجدر بهذه الوظيفة أو يقدر على النهوض بتبعاتها إلا هو فعندئذ يكون فرض عين عليه، وقد لاحظنا أن ثمة فرقًا بين المحتسب المتطوع أو المحتسب الموظف أو الولاية الرسمية، ولا أجد حاجة هنا إلى تكرار الإشارة إلى هذه الفروق أو بعضها.

**ويهمني الآن أن أبين وظيفة المحتسب أو اختصاصاته، فأقول:**

عندما يتحدث الفقهاء عن اختصاصات المحتسب فإنهم يقولون: إن وظيفته هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اتبع الماوردي المنهج الفقهي في تقسيم اختصاصات المحتسب على النحو الآتي:

١ - أمر بالمعروف.

٢ - ونهي عن المنكر.

ثم عاد فقسم كلًّا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر: الحسبة في الإسلام: ص٨.

أ- ما يتعلق بحقوق الله تعالى.

ب- ما يتعلق بحقوق الآدميين.

ج- ما يكون مشتركًا بينهما.

ثم يتناول بعد ذلك كل قسم من هذه الأقسام، ويتكلم عنه بالتفصيل مبينًا كيفية الحسبة فيه، وهو ما سنعرض له إن شاء الله تعالى بعد قليل.

إذًا التقسيم الأول عند الماوردي وغيره من كتّاب السياسة الشرعية، ومنها بطبيعة الحال الحسبة في الإسلام، هو الأمر بالمعروف أو ما يجري فيه الأمر بالمعروف، وينقسم الأمر بالمعروف إلى ثلاثة أقسام [١]:

القسم الأول: ما يتعلق بحقوق الله تعالى، وهو على ضربين:

الأول: ما يتوجه الأمر فيه إلى الجماعة دون الأفراد، كما لو ترك أهل بلد صلاة الجمعة، وكانوا عددًا قد وقع الاتفاق على انعقادها بهم أو قد اتفقوا على ترك الأذان أو ترك أداء الصلاة المكتوبة في جماعة، فيأمرهم المحتسب في مثل هذه الأحوال بإقامة الجمعة والجماعة ورفع الأذان، ولوالي الحسبة أن يعزرهم على الإخلال بها؛ لأنها من شعائر الإسلام وعلامات متعبداته التي فرق بها الرسول ﷺ بين دار الإسلام ودار الحرب.

والضرب الثاني: ما يتوجه الأمر فيه إلى آحاد الناس، كما لو عرف أحدهم بتركه لصلاة الفرض أو بتفريطه وقلة مواظبته عليها، فيأمره المحتسب بأدائها وعدم التهاون بها، ويراعي جوابه في تركه إياها، فإن كان تركها لجهله بها، وكان ممن يعذر

(١) هناك بعض المصادر التي يمكن الاستزادة منها لمعرفة هذه المسألة بتفصيلاتها وتفريعاتها، مثل: الأحكام السلطانية: ص٣١٨ وما بعدها، والحسبة في الإسلام لابن تيمية: ص٨ ، والطرق الحكمية: ص٢٣٥ وما بعدها، وأيضًا نظام الحكم في الإسلام: ص٦٨٥ وما بعدها ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٥ وما بعدها.

بجهله، كما لو كان حديث عهد بإسلام مثلًا، فينبغي على المحتسب أن يعلمه حتى يحسن ذلك، وإن كان جهله لتهاونه في تعلمها وكسله عن طلب ذلك، فلوالي الحسبة أن يؤدبه ويجتهد في عقوبته، ثم يتولى تعليمه أو يأمر من يعلمه إياها، وإن قال: إنه قد تركها أو تهاون فيها فيؤدبه زجرًا له، ويأخذه بفعلها جبرًا عنه، وهكذا فإن الماوردي يوجب على المحتسب أن يأمر بالمعروف فيما يتعلق بحقوق الله كصلاة الجمعة والجماعة في المساجد وإقامة الأذان فيها للصلوات، ويذكر الماوردي هنا أن المحتسب يجب عليه أن يأمر بإقامة صلاة الجمعة إذا كان العدد متفقًا على انعقاد الجمعة بهم، ويؤدب على الإخلال بها، فإن كان العدد قليلًا واختلف العلماء في انعقاد الجمعة بهم، فعندئذ يفرق بين أربعة أحوال:

١ـ أن يتفق رأي المحتسب ورأي القوم على انعقاد الجمعة بذلك العدد، فيجب عليه حينئذ أن يأمر بإقامتها، وعلى الناس أن يسارعوا إلى أمره، ويكون في تأديبهم على تركها ألين من تأديبه على ترك ما انعقد الإجماع عليه.

٢ـ أن يتفق رأي المحتسب ورأي القوم على عدم انعقاد الجمعة بهم، فعندئذ لا يجوز له أن يأمرهم بها، بل ينهاهم عنها.

٣ـ أن يرى القوم انعقاد الجمعة بهم، ولا يراه المحتسب، فلا يجوز له أن يعارضهم فيها ولا يمنعهم مما يرونه فرضًا عليهم كما لا يأمرهم بها؛ لأنه لا يراه.

٤ـ أن يرى المحتسب انعقاد الجمعة بهم ولا يراه القوم، وهنا أجاز بعض الفقهاء من علماء الشافعية أن يأمرهم بإقامتها اعتبارًا بالمصلحة لئلا ينشأ الصغير على تركها، وخالفهم غيرهم في هذا، سواء كانوا من الشافعية أو من غيرهم، وقالوا: لا يجوز للمحتسب أن يتعرض لأمرهم بها؛ لأنه ليس له حمل الناس على اعتقاده أو على المذهب الذي يراه.

أما صلاة الجماعة في المساجد: فقد نقل الماوردي رأيين في وجوب الحسبة على

صلاة الجماعة، وذكر أبو يعلى الحنبلي أنه إذا اجتمع أهل محلة أو بلد على تعطيل الجماعة في مساجدهم وترك الأذان في أوقات صلاتهم، كان المحتسب مأمورًا بأمرهم بالأذان والجماعة في الصلوات على طريق الوجوب عليهم والإثم بتركه بناء على أن الجماعة واجبة، ولو على سبيل فرض الكفاية، وإن كان هناك من يرى أنها سنة مؤكدة، لكن أحدًا لم يقل بتركها بالكلية.

هذا، ولا يجوز للمحتسب أن يتدخل في عبادة الناس، إذا كان تصرفهم جائزًا على وجه من الوجوه، وإن كان رأي المحتسب مخالفًا لرأيهم؛ لأن الأمور الاجتهادية مما يتفاوت فيها الناس.

ثانيًا: ما يتعلق بحقوق الآدميين، وهو أيضًا على ضربين:

الأول: الأمر بالمعروف في الحقوق العامة، كما إذا تعطل شرب بلد أو انهدم سوره أو مسجده أو فسدت طرقه أو تعطلت مدارسه، ولم يكن في بيت المال ما يكفي لإصلاحه، فيأمر المحتسب ذوي المكنة أو الأغنياء من تلك البلد بإصلاح تلك المنافع العامة، فإذا امتنعوا عن ذلك يكلفهم المحتسب بذلك، ويشرف عليهم.

الثاني: الأمر بالمعروف في الحقوق الخاصة، كالمماطلة في أداء الحقوق والديون، وكانت ثابتة في ذمة المدين بغير جهد لها، ولا تحتاج إلى بينة لإظهارها، فلوالي الحسبة أن يأمر بأدائها مع المكنة، إذا استعان به أصحاب تلك الحقوق والديون، وكذلك لو امتنع شخص عن الإنفاق على زوجته وأولاده أو على أمه وأبيه، فيحثه المحتسب على بذل النفقة، وليس له أن يحكم بين المتنازعين أو المتخاصمين؛ لأن ذلك يدخل في اختصاص القضاء لا في اختصاص الحسبة[1].

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٢١-٣٢٣ ، ولأبي يعلى: ص٢٨٩ ، ومعالم القربة في أحكام الحسبة: ص٧٦ ونظام الحكم في الإسلام: ص٦٩٥-٦٩٦، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٦ ومصادرها.

القسم الثالث: ما يتعلق بالحقوق المشتركة، والمقصود بالحقوق المشتركة هي ما يكون فيها حق لله تعالى من جهة، وحق للآدميين من جهة أخرى، كأخذ الأولياء بنكاح الأيامى من أكفائهن إذا طلبن ذلك، ووعظهم إذا امتنعوا عن تزويجهن، وكإلزام النساء بأحكام العدد إذا فارقن أزواجهن بطلاق أو وفاة، وكوعظ السادة وتذكيرهم بحقوق العبيد والإماء والخدم والأمراء، وحثهم على الإنفاق عليهم، وكسوتهم، وعدم تكليفهم ما لا يطيقون من الأعمال، وعليه كذلك أن يأمر الأشخاص بألا يحملوا دوابهم ما لا يطيقون، ثم العناية باللقطاء، فمن أخذ لقيطًا فعليه أن يعتني به، ويقوم بحقوقه (١).

وهكذا أيضًا نرى الماوردي الشافعي يقسم حقوق الآدميين إلى قسمين:

١- الحق العام، ويشمل الأمور التي تختص بمصالح الناس جميعًا وترتبط بها حياتهم كانقطاع مياه الشرب في البلد أو انهدام سور البلد أو المدرسة أو كبناء المستشفيات والمساجد وغيرها من الأمور العامة، وهذا واضح قطعًا من الأمثلة التي ساقها الماوردي وغيره في هذا الصدد، ففي هذه الحالة يكلَّف بيت المال بإصلاح هذه الأمور، فإذا لم يكن في بيت المال مال، فعندئذ يكلف الأغنياء بإصلاح هذه الأمور، فإذا امتنعوا عن ذلك يكلفهم المحتسب بذلك، ويشرف عليهم كما ذكرنا.

٢- الحق الخاص: ويشمل هذا الحق الحقوق المرتبطة بالأفراد كالديون والحقوق على اختلاف مسمياتها، ففي هذه الحالة يأمر المحتسب أصحاب الديون بأدائها لأصحابها، إذا كانوا قادرين على ذلك بشرط استعداء أصحابها أي إقامة دعوى أو طلب التدخل من المحتسب للوصول إلى حقوقهم، ويتدخل في هذه الأمور ويأمر

---

(١) انظر أيضًا الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٢٣ ، ونظام الحكم في الإسلام: ص٦٩٦ ومصدرها.

بأدائها من باب الأمر بالمعروف ولا يحكم بين المتنازعين لأن ذلك يدخل في اختصاص القضاء لا في اختصاص الحسبة(١).

٣- الحقوق المشتركة بين حقوق الله وحقوق العباد أو بين الله والعباد، وتشمل ما يأتي:

أ- يأمر الآباء بتزويج الأيامى من أكفائهن لئلا يمنعونهن من الزواج.

ب - إلزام النساء بالعدة في حالتي الوفاة أو الطلاق.

ج - أخذ السادة بحقوق العبيد والإماء، وألا يكلفوهم ما لا يطيقون.

د - يأمر الأشخاص بألا يحملوا دوابهم ما لا يطيقون.

هـ - العناية باللقطاء، فمن أخذ لقيطًا عليه أن يعتني به ويقوم بحقوقه(٢).

أما التقسيم الثاني: في مقابل ما يجري فيه المعروف فهو: ما يجري فيه النهي عن المنكر: وقد قسمه الماوردي أيضًا إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتعلق بالعبادات، ويشمل ما يلي:

الشخص الذي يخالف أوامر الشريعة في عبادته كأن يغير من أشكالها.

الشخص الذي يهمل شئون طهارته في جسده أو ثوبه أو موضع صلاته؛ لأنكم تعلمون جميعًا أن من شروط صحة الصلاة طهارة الثوب والبدن والمكان.

المفطر في رمضان بغير عذر من مرض أو سفر.

الممتنع عن إخراج الزكاة على الأموال الباطنة؛ لأنها لا تدخل ضمن اختصاص عامل الصدقة.

الذي يتصدى للفتوى والتدريس والوعظ، وليس من أهل العلم أو من أهل

---

(١) يمكنك أيضًا أن تراجع الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٢١ حتى ٣٢٣.

(٢) انظر الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي: ص٢٧٥ ، والماوردي: ص٣٢٣.

الاختصاص.

فيتدخل المحتسب في شئون هؤلاء، فيردهم إلى الحق والصواب، ويؤدبهم إذا وجد حاجة إلى ذلك مراعيًا مشروعية التعزير لكل من هؤلاء واختلافه كمًّا وكيفًا في حق كل صنف منهم(١).

القسم الثاني: هو ما يتعلق بالمحظورات، وهو أن يمنع الناس من مواقف الريب ومواطن التهمة لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»(٢).

يقول الماوردي: وإذا رأى وقفة رجل مع امرأة في طريق سابل لم تظهر منهما أمارات الريب، لم يعترض عليهما بزجر ولا إنكار فما يجد الناس بدًّا من هذا، وإن كانت الوقفة في طريق خال فخلو المكان ريبة فينكرها، ولا يعجل بالتأديب عليهما حذرًا من أن تكون ذات محرم، وليقل: إن كانت ذات محرم فصنها عن مواقف الريب، وإن كانت أجنبية فخف الله تعالى من خلوة تؤديك إلى معصية الله تعالى، وليكن زجره بحسب الأمارات والظروف والأحوال والأعراف(٣).

ويستفاد من هذا أن المحتسب يقوم بالمحافظة على الآداب العامة، فلا يسمح لأحد من الناس أن يتصرف تصرفًا يسيء به إلى نفسه أولًا، أو إلى مجتمعه ثانيًا، وينبغي أيضًا ألا يستعجل في العقوبة أو الزجر إلا بعد أن يتأكد من الموضوع خشية أن يزجر من لا يستحق الزجر أو يعاقب من لا يستحق العقوبة.

أما القسم الثالث: فهو ما يتعلق بالمعاملات:

ويدخل ضمن هذا القسم المعاملات المنكرة كالبيوع الفاسدة وما منع الشرع منه

(١) راجع الأحكام السلطانية للماوردي: ٣٢٤حتى ٣٢٦.

(٢) الحديث أخرجه جماعة منهم: ابن خزيمة في صحيحه: (٤/ ٥٩ ، رقم: ٢٣٤٨) — من حديث الحسن بن على رضي الله عنهما.

(٣) انظر الأحكام السلطانية: ص٣٢٦.

مع تراضي المتعاقدين به، إذا كان متفقًا على حظره كالمعاملات الربوية مثلًا، فعلى والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه، بل وأمره في التأديب مختلف بحسب الأحوال، أما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته فلا مدخل له في إنكاره إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه كالربا في النقدين وما في هذا المعنى.

ومما يتعلق بالمعاملات أيضًا غش المبيعات وتدليس الأثمان، فينكره ويمنعه منه ويؤدب عليه بحسب الحال فيه، فإن كان هذا الغش تدليسًا على المشتري ويخفى عليه، فهو أغلظ الغش تحريمًا وأعظمها مأثمة، فالإنكار عليه أغلظ، والتأديب عليه أشد، وإن كان لا يخفى على المشتري كان أخف مأثمًا وألين إنكارًا.

ومما هو عمدة نظره المنع من التطفيف والبخس في المكاييل والموازين والصنجات لوعيد الله تعالى عليه عند نهيه عنه، وليكن الأدب عليه أظهر والمعاقبة فيه أكثر، ويجوز له إذا استراب بموازين السوقة ومكاييلهم أن يختبرها ويعايرها، ولو كان له على ما عايره منها طابع معروف بين العامة لا يتعاملون إلا به كان أحوط وأسلم.

لعله يقصد بكل ذلك فيما يتعلق بالموازين والمكاييل، قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلاَ يَظُنُّ أُوْلَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [المطففين: ١ إلى ٥] إلى غير ذلك من الآيات الأولى في سورة المطففين (١).

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣١ حتى ٣٣٣ ، ولأبي يعلى: ص٢٧١ وما بعدها ، ونظام الحكم في الإسلام: ص٦٩٧-٦٩٨.

**** مما سبق نخلص إلى أن: ما يجري فيه النهي عن المنكر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:**

الأول: ما يتعلق بحقوق الله تعالى، وهو على أربعة أضرب(١):

الضرب الأول: ما يتعلق بالعقائد كالإنكار على من أظهر عقيدة باطلة أو حرف في الدين أو ابتدع بدعة تخالف مذهب الحق وكمنع كتب الكفر والزندقة وإحراقها.

الضرب الثاني: ما يتعلق بالعبادات كمن قصد مخالفة هيئتها المشروعة، وتعمد تغيير أوصافها المسنونة كالجهر في صلاة الإسرار أو العكس أو أن يزيد في الصلاة أو الأذان أذكارًا غير مسنونة(٢).

أما الضرب الثالث: فهو ما يتعلق بالمحظورات كما أشرنا أيضًا عند الماوردي، وهو أن يمنع الناس من مواقف الريب ومظان التهمة، كأن يرى رجلًا وامرأة في طريق خال من الناس، فخلو المكان في ذاته ريبة تعطي للمحتسب الحق في الإنكار عليهما، لكنه ينبغي كما قلنا أن يتأنى ويتفحص ويراعي شواهد الحال، فلا يتعجل بالتأديب والزجر قبل الاستخبار والسؤال، فقد تكون المرأة من ذاوت محارمه، وليقل: إن كانت ذات محرم فصنها عن مواقف الريب، وإن كانت أجنبية فخف الله تعالى من خلوة قد تفضي إلى معصية رب العالمين، فمعظم النار من مستصغر الشرر، ولذلك أمرنا بغض البصر، كذلك إذا رأى رجلًا يجاهر بإظهار الملاهي المحرمة، فعلى المحتسب أن يفصلها حتى تصير خشبًا لتزول عن حكم الملاهي، ويؤدبه والي

---

(١) وهنا نلاحظ الفرق بين هذا الكلام وبين ما سبق أن قاله الماوردي من تقسيم هذا الحق إلى ثلاثة أقسام ، وهنا نضيف قسمًا رابعًا تكلم به بعض الدارسين أو بعض الباحثين مضافًا إلى ما قاله الماوردي.

(٢) انظر أيضًا الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٢٤-٣٢٥ ، ولأبي يعلى: ص٢٩٢، ومعالم القربة: ص٧٧ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٦-٨٧.

الحسبة على المجاهرة بها [(١)].

أما الضرب الرابع الأخير فهو: ما يتعلق بالمعاملات المنكرة كالربا والبيوع الفاسدة وما منع الشرع منه من تطفيف الكيل والوزن والغش في الأطعمة والتدليس في العقود والغبن في الأثمان فينكر المحتسب ذلك كله، ويمنع منه ويزجر عنه، حتى وإن رضي المتعاقدان به ما دام الفقهاء متفقين على حظره وحرمته، أما ما اختلف الفقهاء في جوازه فلا مدخل للاحتساب على فاعله إلا أن يكون الخلاف فيه ضعيفًا، ويؤدي إلى محظور متفق عليه كربا النقد، فإن الخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعة إلى الربا النسيئة المتفق على تحريمه، وفي معنى المعاملات عقود النكاح المحرمة، فينكر المحتسب ما اتفق العلماء على عدم جوازه [(٢)].

القسم الثاني: ما يتعلق بحقوق الآدميين، كأن يعتدي إنسان على حد لجاره ببناء، أو في وضع أجذاع على جداره بلا إذنه، أو أن يتعدى مستأجر على أجير بنقصان أجرة أو استزادة عمل، فينكر المتحسب ذلك كله إذا استعداه المتضرر، أما إذا لم يطلب ذلك منه، فليس لوالي الحسبة الإنكار؛ لأنه حق يخص صاحبه، فيصح منه العفو عنه والمطالبة به [(٣)].

أما القسم الثالث: فهو ما يتعلق بالحقوق المشتركة كالمنع من الإشراف على منازل الناس أو فتح النوافذ التي تكشف حريم دور الغير، وكمنع أئمة المساجد من إطالة الصلاة حتى يعجز عنها الضعفاء، وينقطع بها ذوو الحاجات، وكمنع أرباب السفن من تحميلها ما لا تسعه ويخاف منه غرقها، وكمنع أصحاب البهائم من

---

(١) انظر الأحكام السلطانية: ص٣٢٦ - ٣٢٩.

(٢) السابق: ص٣٣١ وما بعدها.

(٣) السابق: ص٣٣٤ - ٣٣٦.

تحميلها فوق طاقتها وإرهاقها بسرعة المشي بالضرب والزجر الشديدين[(١)].

وقد قسم الماوردي النهي عن المنكر إلى ثلاثة أقسام أيضًا، وذكرنا القسم الأول المتعلق بحقوق الله تعالى، ولم يبق معنا إلا الإشارة إلى ما قرره الماوردي بخصوص حقوق الآدميين والحقوق المشتركة بين الله والعباد أو بين الله والآدميين، يقول الماوردي في معرض حديثه عن حقوق الآدميين: أو يدخل ضمن هذه الحقوق أن يتعدى رجل في حد لجاره أو في حريم لداره أو في وضع أجذاع على جداره، فلا اعتراض للمحتسب فيه ما دام لم يستعده الجار؛ لأنه حق يخصه، ومن المحتمل أن يعفو عنه أو ألا يطالب بإزالة هذا الضرر، لكنه يقول بعد ذلك: ومما لا يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الأسواق ثلاثة أصناف: أي يجب عليهم مراعاة أصحاب أهل الصنعة من هذه الأصناف الثلاثة:

١ـ من يراعي عمله في الوفور والتقصير؛ كالطبيب والمعلمين؛ لأن للطبيب إقدامًا على النفوس يفضي التقصير فيه إلى سقم أو تلف، يعني أن المريض إما أن يتعرض للتلف أو إلى زيادة المرض بسبب التقصير أو المبالغة في الإفراط في علاج هذا المريض، هذا فيما يتعلق بالطبيب، أما المعلمين فلهم من الطرق ما تؤثر في نفسية الصغار وتسيء إلى تربيتهم، وسنعود لهذه القضية بعد قليل حين نبحث عن مسئولية المحتسب أو نطاق هذه الوظيفة أو حدود هذه الاختصاصات.

٢ـ من يراعى حاله في الأمانة والخيانة، كالصاغة والحاكة والقصارين والصباغين؛ لأنهم ربما هربوا بأموال الناس، فيراعي المحتسب أهل الثقة والأمانة منهم فيقرهم، ويبعد من ظهرت خيانته، ويشهر أمره، لئلا يغتر به من لا يعرفه.

٣ـ من يراعى عمله في الجودة والرداءة، فهو مما ينفرد بالنظر فيه ولاة الحسبة،

---

(١) السابق: ص٣٣٦.

ولهم أن ينكروا عليهم في العموم فساد العمل ورداءته، وإن لم يكن فيه مستعتب أي متضرر أو طالب النصرة والمعاونة أو المساعدة.

أما النوع الثالث أو القسم الثالث من هذه الحقوق في مجالات النهي والحقوق المشتركة في نظر الماوردي فيبين الماوردي أن المحتسب يمنع من الإشراف على منازل الناس، ويمنع أئمة المساجد الكبيرة من إطالة الصلاة حتى لا يعجز عنها الضعفاء، وينكر على القضاة حجب الخصوم عنهم إذا تحاكموا إليهم لئلا تقف الأحكام، أو لئلا تتعطل الأحكام، ويمنع أيضًا أصحاب البهائم من تحميلها ما لا تطيق، ويمنع أصحاب السفن من تحميلها أكثر من طاقتها مما يخشى عليها الغرق، وينظر والي الحسبة في مقاعد الأسواق، فيقر منها ما لا ضرر فيه على المارة، ويمنع ما يؤذيهم، ويمنع المارة من وضع أمتعتهم في مسالك الطرق لئلا يلحق الضرر بالناس(١).

**** ومن خلال عرضنا للأقسام التي ذكرها الماوردي وأبو يعلى الحنبلي فإنه يمكننا أن نجمل وظائف المحتسب بشكل عام فيما يلي:**

**أولًا:** مراقبة العبادات، وكأنها هي الوظيفة الأساسية أو الرئيسة في نظام الحسبة في الإسلام، لماذا؟ لأن الإسلام يحرص على الاهتمام بالدين، فهو أساس كل الآداب والأخلاقيات والسلوكيات بعد ذلك، يقوم المحتسب نيابة عن ولي الأمر بتنفيذ أحكام الله تعالى المتعلقة بالعبادات، فيأمر المسلمين بأدائها على الوجه الأكمل المجمع عليه دون أن يسمح لأحد من الناس بالتقصير في أي حق من الحقوق المتعلقة بحقوق الله، سواء كان هذا التقصير متمثلًا في عدم أداء هذه الواجبات، أو أدائها على وجه مخالف للطريق الشرعي، ومن هذه الحقوق أداء الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت إن استطاع إليه سبيلًا، وصلاة الجمعة والجماعة والأذان

---

(١) السابق: ٣٣٦ - ٣٣٨.

وملاحظة المساجد ونظافتها، وطهارة الأشخاص ونظافتهم خلال الصلاة، ولا يقتصر عمل المحتسب على الأمور المفروضة فقط، وإنما يجوز له أن يأمر بأداء الأمور المندوبة عندما يجد تهاونًا في أدائها مما يؤدي إلى أن تصبح عادة مألوفة كتأخير الصلاة عن أوقاتها، عندئذ يأمرهم بأدائها في أوقاتها خوفًا من أن تصبح عادة مألوفة متوارثة مما تضيع بها السنة، وإذا وجد من امتهن سؤال الناس، أي الشحاذة أو التسول أنكر عليه ذلك وأدبه وزجره إلا أن يكون محتاجًا وعاجزًا عن العمل، فعندئذ تكون نفقته في بيت المال؛ لأنه مسئول عن إعالة الفقراء والعجزة، كذلك يقوم المحتسب بمنع الجهلة والدجالين من التصدي لموعظة الناس وتعليمهم في المساجد وغيرها، خوفًا من أن يتصدوا للمسائل الشرعية فيحكموا فيها بغير علم فيضلوا ويُضلوا، ولا يجوز للمحتسب أن يأمر الناس في الأحكام الاجتهادية بمقتضى رأيه واجتهاده، إذا كان عملهم موافقًا لاجتهاد آخر؛ لأن الناس أحرار لعمل ما يشاءون بشرط ألا يخالف عملهم الأحكام المجمع عليها أو المنصوص عليها، والتي تكون قطعية الثبوت وقطعية الدلالة.

ثانيًا: مراقبة الآداب العامة: وهذه أيضًا تدخل ضمن حقوق الله، إلا أنها مما ترتبط بها مصالح المجتمع، وهذه الأمور أيضًا مما تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وعلى ذلك إذا وجد رجلًا يكلم امرأة في طريق خال بعيدًا عن أعين الناس، فلا يتصدى له بالتأديب والزجر، وإنما يعظه ويوجهه؛ لأن وقوفه في مثل هذا المكان يدعو للريبة وسوء الظن، ويدخل ضمن مخالفة الآداب العامة التسكع في الطرقات المكتظة بالناس والأسواق المختصة بالنساء وما في هذا المعنى، كما يقوم المحتسب بمراقبة الحمامات العامة لئلا يكشف أحد عورته أو يتساهل فيها.

ثالثًا: مراقبة الصحة العامة: وقد توسع العلماء في ذكر ما يتعلق بالصحة العامة من العلاج وما يجب فيه، والوقاية منه وطرق هذه الوقاية، ويدخل ضمن الصحة

العامة ما يلي:

١) الطب: فقد ذكر الشيزري في الباب السابع والثلاثين من كتابه (نهاية الرتبة في طلب الحسبة) الحسبة على الأطباء والكحالين والمجبرين والجراحين، وأهم ذلك أنه يجب على المحتسب أن يأخذ على الأطباء عهد بقراط[1] الذي أخذه على سائر الأطباء، ويحلّفهم ألا يعطوا أحدًا دواءً مضرًّا، ولا يركبوا له سمًا، ولا يصفوا التمائم عند أحد من العامة، ولا يعلموا النساء الدواء الذي يسقط الأجنة، ولا الرجال الدواء الذي يقطع النسل، وليغضوا أبصارهم عن المحارم عند دخولهم على المرضى، ولا يفشوا الأسرار، ولا يهتكوا الأستار، وقد إحتاط العلماء في موضوع التطبيب، ومنعوا الشخص غير المختص من ممارسة الطب، وأوجبوا عليه العقوبة، وفرضوا عليه الدية إذا مات أحد المرضى نتيجة لخطأ الطبيب في ممارسة الطب، واشترطوا في الطبيب أن تكون عيادته مجهزة بجميع الوسائل التي يحتاج إليها الطبيب عادة في تلك الأيام، وهي كلابات الأضراس ومكاوي الطحال وكلابات العلق... إلى غير ذلك مما يحتاج إليه الطبيب في صناعة الطب، من أشياء يندهش لها الإنسان أو يندهش لها القارئ العادي حين يسمع مثل هذه المصطلحات الدقيقة في التخصص الطبي، وكأنه بصدد طبيب يتكلم عن مهمة الطبيب والتزاماته وآدابه وكيف يتعامل مع مرضاه.

المهم أن الشيزري يقول بعد ذلك: ويجوز للمحتسب أو من ينيبه ممن له صلة

---

(١) بقراط: طبيب يوناني قديم يطلق عليه اسم أبو الطب، ولد عام ٤٦٠ قبل الميلاد، وتعلم مهنة الطب ومارسها في أثينا، ثم علم أولاده، ووضع لهم عهدًا ليمشوا عليه، وبين لهم الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يمارس الطب، وما زال هذا يعرف باسم قسم الأطباء (نظام الحكم في الإسلام: ص٧٠١ وترجمته في معجم المطبوعات العربية: لإلياس سركيس: ١/ ٢٢ طبعة سنة ١٤١٠هـ).

بالطب امتحان الأطباء بمقتضى ما ذكره حنين بن إسحاق في كتابه محنة الأطباء، ومن الطبيعي أن المحتسب نفسه لا يقوم بذلك الامتحان، وإنما يكلف كبير الأطباء بذلك[(١)].

ما زلنا بصدد الكلام عن الطب كأحد أنماط أو مظاهر أو أشكال المراقبة من قبل المحتسب في النظام السياسي الإسلامي، فيقوم المحتسب بمراقبة أطباء العيون، وكانوا يسمون بالكحالين، فيمتحنهم هو أو من ينوب عنه ـ أي المحتسب ـ فإذا وجده عارفًا بتشريح طبقات العين السبعة وعدد رطوباتها الثلاثة وعدد أمراضها الثلاثة وما يتفرع من ذلك من الأمراض سمح له بممارسة طب العيون بشرط أن يكون خبيرًا بتركيب الأكحال وأمزجة العقاقير، وأن تكون جميع آلات طب العيون متوفرة عنده، ولا يجوز لأحد من المجبرين ـ هم أطباء العظام ـ الذين يضعون الجبائر بأشكالها المختلفة أن يتصدى لجبر الكسور إلا أن يعلم عدد عظام الآدمي وصورة كل عظم منها، وشكله وقدره حتى إذا انكسر منه شيء أو انخلع رده إلى موضعه على هيئته التي كان عليها، فإذا كان المجبر غير عالم بهذه الأمور منعه المحتسب من التجبير.

وذكر الشيزري أيضًا الحسبة على الفصادين والحجامين، والفصاد هو نوع من الجراحة للخراريج والدمامل وما في حكمها، وكانت الحجامة نوعًا من العلاج، واشترط فيمن يتصدى للفصد ألا يتصدى له إلا من اشتهرت معرفته بتشريح الأعضاء والعروق والعضلات والشرايين، وأحاط بمعرفة تركيبها وكيفيتها، لئلا يقع المبضع – المشرط – في عرق غير مفصود أو في عضلة أو شريان، وحدد الحالات

---

(١) انظر: نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري: ص٩٩، أو نظام الحكم في الإسلام: ص٧٠٠-٧٠١.

التي لا يجوز فيها الفصد كسن الطفولة أو الشيخوخة أو في حالة السمن والترهل أو حالة النحافة وقلة الدم، وذكر آلات الفصد التي يجب توافرها مع الفاصد مع بيان شروط الفصد في كل عرق من العروق[١].

أكتفي بهذا القدر عن الطب عند الشيزري، فقد سمعناه يتكلم عن أطباء العيون وعن المجبرين وعن الجراحين وغير ذلك، لنلتقي مع نمط آخر من هذه المراقبة.

٢) نظافة الأجسام: فقد بين الشيزري الشروط التي يجب توفرها في الأماكن العامة التي يحتاج إليها الناس كالحمامات وغيرها، وقد قصدت الكلام في هذه النماذج أو هذه الأنماط لنقف على قدرة هؤلاء في تتبع أدق الأمور فيما يتعلق بالمراقبة العامة في الطب وفي الأطعمة وفي نظافة الأجسام، حتى في الطرقات كما سنعرف بعد قليل.

وعلى أية حال فإن الشيزري على سبيل المثال، وهو أحد المعتيين بنظام الحسبة في الإسلام -كما ذكرنا - قد بين الشروط التي يجب توفرها في الأماكن العامة التي يحتاج إليها الناس كالحمامات وغيرها، وقال في ذلك: « وينبغي أن يأمرهم المحتسب بغسل الحمامات وكنسها وتنظيفها بالماء الطاهر غير ماء الغسالة، ويفعلون ذلك مرارًا في اليوم، ويدلكون البلاط بالأشياء الخشنة لئلا يتعلق بها السدر والخطمي[٢]والصابون فتزلق أرجل الناس عليها - انظروا الحيطة والحذر - ويغسلون الخزانة[٣] من الأوساخ المجتمعة في مجاريها، والعكر الراكد أو الرواسب

---

(١) انظر نهاية الرتبة في طلب الحسبة: ص٨٩ وما بعدها.

(٢) الخطمي: بعض الأوراق تستخدم في الغسل والتنظيف وتنقية الرأس. (انظر المعجم الوسيط).

(٣) يقصد خزانة الماء التي تتجمع فيها الغُسالة ونحوها. وقريب منها (الخزان): مجمع الماء قل أو كثر (المعجم الوسيط).

في أسفلها في كل شهر مرة.

أظن أن المعنى واضح، قد تختلف المصطلحات، ولكننا نفهم المعنى العام، هؤلاء قدموا هذه المعلومات في إطار الزمان والمكان الذي كانوا يعيشون فيه، فجزاهم الله خيرًا على كل حال، ثم يقول: ولا يسدوا الأنابيب بشعر المشاطة، بل يسدونها بالليف والخرق الطاهرة، ويشعل فيها البخور في كل يوم مرتين، ومتى بردت الحمام فينبغي أن يبخرها بالخزامي»[(١)]، ثم يقول أيضًا: «ولا يجوز أن يدخل المجذوم والأبرص إلى الحمام، وينبغي أن يكون للحمام ميازر يؤجرها للناس أو يعيرها لهم، أي علاقات، ويشترط في المزين أن يكون خفيفًا رشيقًا بصيرًا بشئون الحلاقة، ولا يجوز أن يأكل ما يغير نكهة فمه كالبصل والثوم لئلا يتضرر الناس برائحة فمه عند الحلاقة»[(٢)].

٣) **نظافة الأطعمة**: وتعتبر النظافة في الطعام من أهم الأعمال التي يقوم بها المحتسب، فقد ذكر الشيزري جميع أنواع المهن التي تتعلق بالأطعمة، وتحدث عن طريقة الحسبة عليهم كالخبازين والفرانين والجزارين والشوائين وقلائي السمك والطباخين والحلوانيين والسمانين وغيرهم. وذكر بالنسبة للخبازين الذين يصنعون الخبز أنه ينبغي أن ترفع سقائف حوانيتهم، وتفتح أبوابها، ويجعل من سقوف الأفران منافس واسعة يخرج منها الدخان لئلا يتضرر الناس بذلك، ويأمر المحتسب الخبازين بنظافة أوعية الماء وتغطيتها، وغسل المعاجن ونظافتها، وتغطية الخبز وما يحمل عليه، ولا يجوز للخباز أن يخبز الخبز بقدميه، ولا بركبتيه، ولا بمرفقيه ؛ لأن في ذلك مهانة للطعام، وربما قطر في العجين شيء من عرق إبطيه وبدنه، ولا يعجن إلا

---

(١) نوع من العشب الطيب الرائحة، واحدته خزاماة (المعجم الوسيط).

(٢) نهاية الرتبة: ٨٦ - ٨٨ وانظر: نظام الحم في الإسلام: ٧٠١-٧٠٣.

وعليه ثوب مقطوع الأكمام، ويكون ملثمًا لئلا ينزل شيء من فمه أو أنفه إذا عطس أو تكلم، ويجب عليه أن يحلق شعر ذراعيه لئلا يسقط منه شيء في العجين، وينظر المحتسب في غش الطحين، ويمنعهم من خبز العجين حتى يختمر، ولا يخرجون الخبز من التنور حتى ينضج من غير احتراق.

أما الجزار واللحام فيستحب فيه أن يكون مسلمًا بالغًا عاقلًا يذكر اسم الله على الذبيحة، ويلزمه في الذبح أن يقطع الودجين والمريء والحلقوم، ولا يشرع في السلخ بعد الذبح حتى تبرد الشاة، ويخرج منها الروح، ويمنع المحتسب اللحام أن يخرج اللحم من أطراف حانوته لئلا تلاحقها ثياب الناس فيتضررون بها، ويأمرهم أن يفردوا لحوم المعز عن لحوم الغنم لئلا تختلط بها، ولا يخلطوا لحم السمين بلحم الهزيل، وإذا شك المحتسب في الحيوان هل هو ميتة أو مذبوح ألقاه في الماء، فإن رسب فهو مذبوح، وإن لم يرسب فهو ميتة (١).

ويأمر المحتسب الطباخين بتغطية أوانيهم وحفظها من الذباب وهوام الأرض بعد غسلها بالماء الحار والأشنان، وألا يطبخوا لحوم الماعز مع لحوم الضأن، ولا لحوم الإبل مع لحوم البقر، ويعتبر عليهم المحتسب كثرة الإدام وقلة اللحم، ويظنونه من كثرة اللحم، ويعتبر عليهم ما يغشونه به من الأطعمة من خلط أنواع بأنواع. ثم يقول: وينظر المحتسب في الحلوانيين الذين يصنعون الحلوى، وينبغي أن تكون الحلوى تامة النضج غير نيئة ولا محترقة، ولا تبرح المذبة يده يطرد بها الذباب، وينظر أيضًا في الغشوش الموجودة في الحلوى (٢).

رابعًا: مراقبة الأسواق؛ حيث تدخل مراقبة الأسواق والموازين ضمن وظائف

---

(١) نهاية الرتبة: ص٢٢ - ٢٧.

(٢) السابق: ص٤٠.

المحتسب، فلا يسمح لأحد من الناس أن يعتدي على آخر، كما لا يسمح له بالاعتداء على مصالح المجتمع، يقول ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية في السياسة الشرعية مجملًا وظيفة المحتسب: «ويأمر والي الحسبة بالجمعة والجماعة وأداء الأمانة والصدق، والنصح في الأقوال والأعمال، وينهى عن الخيانة، وتطفيف المكيال والميزان، والغش في الصناعات والبياعات، ويتفقد أحوال المكاييل والموازين، وأحوال الصناع الذين يصنعون الأطعمة والملابس والآلات، فيمنعهم من صناعة المحرم على الإطلاق، كآلات الملاهي، وثياب الحرير للرجال، ويمنع من اتخاذ أنواع المسكرات، ويمنع صاحب كل صناعة من الغش في صناعته، ويمنع من إفساد نقود الناس وتغييرها، ويمنع من جعل النقود متجرًا، فإنه بذلك يدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رءوس أموال، يتجر بها، ولا يتجر فيها، وإذا حرم السلطان سكة أو نقدًا منع من الاختلاط بما أذن في المعاملة به، ومعظم ولايته وقاعدتها، الإنكار على هؤلاء الزغلة، وأرباب الغش في المطاعم والمشارب والملابس وغيرها، فإن هؤلاء يفسدون مصالح الأمة، والضرر بهم عام لا يمكن الاحتراز منه، فعليه ألا يهمل أمرهم، وأن ينكل بهم أمثالهم، ولا يرفع عنهم عقوبته، فإن البلية بهم عظيمة، ويدخل في المنكرات ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة، مثل عقود الربا، صريحًا واحتيالًا، وعقود الميسر، كبيوع الضرر، وكحبل الحبلة، والملامسة والمنابذة، والنجش. وهو أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها، وتصرية الدابة اللبون[1]، وسائر أنواع التدليس، وصوره في أبواب البيوع كثيرة، في بيوع الغرر، تسمى بيوع الغرر أو البيع الفاسد أو أكل أموال الناس بالباطل.

---

(١) الدابة اللبون هي التي يحبس فيها اللبن في الضرع حتى تبدو كثيرة اللبن.

فعلى والي الحسبة إنكار ذلك جميعه، والنهي عنه، بل وعقوبة فاعله، ولا يتوقف ذلك على دعوى ومدعى عليه، فإن ذلك من المنكرات التي يجب على ولي الأمر إنكارها، والنهي عنها»(١).

ومرة أخرى أنا حريص على نقل هذا الكلام والتأكيد عليه – مع طوله إلى حد ما – وذلك لتتبين معًا إلى أي مدى كان علماؤنا من السلف الصالح على درجة من الدقة والحرص والاستيعاب للموضوع الذي يناقشونه أو يطرحونه مستدلين بنصوص من القرآن والسنة لتأكيد وجهتهم، ومتتبعين الواقع اليومي لما يشاهدونه، وسوف تلاحظ لأول وهلة إلى أي مدى كانت هذه الدقة ملفتة للانتباه. وعمومًا فإن من أهم ما تظهر فيه مراقبة المحتسب للأسواق ما يلي:

١- وضع الأسواق: ذكرها الشيزري في الباب الثاني من كتابه النظر في الأسواق والطرقات، وذكر ابن الإخوة في الباب الثامن من كتابه الحسبة على الأسواق والطرقات، ومما قال الشيزري في ذلك: ينبغي أن تكون الأسواق في الارتفاع والاتساع على ما وضعته الروم قديمًا، ويكون من جانبي السوق إفريزان يمشي عليهما الناس في زمن الشتاء، إذا لم يكن السوق مبلطًا، ولا يجوز لأحد من السوقة إخراج مصطبة دكانه عن سمت أركان السقائف إلى الممر الأصلي؛ لأنه عدوان على المارة، ويجب على المحتسب إزالته والمنع من فعله، لما في ذلك من لحوق الضرر بالناس، ويجعل لأهل كل صنعة منهم سوقا يختص بهم، وتعرف صناعتهم فيه، فإن ذلك لقصادهم أرفق، ولصنائعهم أنفق، ومن كانت صناعته تحتاج إلى وقود ونار،

(١) راجع الطرق الحكمية: ٢٣٦، هذا، وقد فصل الشيزري في كتابه نهاية الرتبة في طلب الحسبة، وابن الإخوة القرشي في كتابه معالم القربة في أحكام الحسبة ما يتعلق بالأسواق والمعاملات المنكرة والموازين والمكاييل، وتجد تفصيلًا لذلك في نظام الحكم في الإسلام: ص٧٠٦ – ٧٠٨.

كالخباز والطباخ والحداد، فالمستحب أن يبعد حوانيتهم عن العطارين والبزازين، لعدم المجانسة بينهم وحصول الأضرار، ولما لم تدخل الإحاطة بأفعال السوقة تحت وسع المحتسب، جاز له أن يجعل لأهل كل صنعة عريفًا من صالح أهلها، خبيرًا بصناعتهم، بصيرًا بغشوشهم وتدليساتهم، مشهورًا بالثقة والأمانة، يكون مشرفًا على أحوالهم، ويطالعه بأخبارهم[(١)].

وقال ابن الإخوة في ذلك: وينبغي للمحتسب أن يمنع أحمال الحطب، وأعدال التبن، وروايا الماء، وشرائج السرجين والرماد، وأحمال الحلفاء والشوك بحيث يمزق ثياب الناس، فذلك منكر، يمكن شدها وضمها بحيث لا تمزق من الأثواب شيئًا، فإن أمكن العدول به إلى موضع واسع، وإلا فلا، منع للحاجة، ويأمر حاملي الحطب، والتبن، والبلاط، والكبريت إذا وقفوا في العراص أن يضعوها عن ظهور الدواب ؛ لأنها إذا وقفت، والأحمال عليها أضرتها، وكان ذلك تعذيبا لها، ويأمر أهل الأسواق بكنسها، وتنظيفها من الأوساخ المجتمعة، وغير ذلك مما يضر الناس[(٢)].

٢ـ الطرقات العامة والأبنية: قال الشيزري: وأما الطرقات ودروب المخلات، فلا يجوز لأحد إخراج جدار داره، ولا دكانه فيها إلى الممر المعهود، وكذلك كل ما فيه أذية وإضرار على السالكين، كالميازيب الظاهرة من الحيطان في زمن الشتاء، ومجاري الأوساخ الخارجة من الدور في زمن الصيف إلى وسط الطريق. بل يأمر المحتسب أصحاب الميازيب أن يجعلوا عوضها مسيلًا محفورًا في الحائط مكلسًا[(٣)]،

---

(١) نهاية الرتبة: ص١١-١٢.

(٢) معالم القربة: ص٧٨-٧٩.

(٣) أي مدهونًا بالكِلْس ، وهو ما يطلى به البناء ، ولعله يقصد أن يكون أملس بالمحارة أو الأسمنت وما في حكمه حتى يجري فيه الماء بدلًا من الميزاب أو المزراب، وهو الماسورة أو الأنبوبة التي يصرف بها الماء من سطح بناء أو من موضع عالٍ. راجع (المعجم الوسيط مادة =

يجري فيه ماء السطح.

٣- الموازين: فقد عرض الشيزري أيضًا بحث الموازين والمكاييل في الباب الثالث والرابع من كتابه، كما عرضه ابن الإخوة في الباب التاسع والعاشر من كتابه أيضًا، فقد تحدث كل منهما عن المبايعات وأصولها والموازين والمكاييل والحاجة إليها، ولذلك وجب على المحتسب أن ينظر في الموازين والمكاييل التي تختلف بين بلد وآخر، وأن يغايرها وفق الوصف الصحيح والوزن الصحيح لئلا يكون هناك بخس في الكيل أو الوزن، قال ابن الإخوة: أصح الموازين وضعًا ما استوى جانباه، واعتدلت كفتاه، وكان ثقب علاقته في وسط العمود، ويحدد الثقب، وتجعل المسمار فولاذًا حتى تكون سريعة الجريان فمتى لم يفعل ذلك كانت تسكن فتضر بالمشتري، ويأمر أصحاب الموازين بمسحها، وتنظيفها من الأدهان، والأوساخ في كل ساعة، فإنه ربما تحمل شيئًا في خرمها فيضر كما ذكرنا، وينبغي إذا شرع في الوزن أن يسكن الميزان، ويضع فيها البضاعة من يده في الكفة قليلًا قليلًا، ولا يهمز بإبهامه فإن ذلك كله بخس، فتكون موازين الباعة معلقة، ولا يمكن أحدًا من الباعة أن يزن بميزان الأرطال في يده، وينبغي أن تتخذ الأرطال من حديد، ويعيرها المحتسب، ويختم عليها بختم من عنده، ولا يتخذونها من الحجارة ؛ لأنها إذا قرع بعضها ببعض فتنقص، فإذا دعت الحاجة إلى اتخاذها لقصور يده عن اتخاذ الحديد أمره المحتسب بتجليدها ثم يختمها بعد العيار، ويجدد النظر فيها بعد كل حين، وينبغي للمحتسب أن يتفقد عيار المثاقيل والصنج والأرطال والحبات على حين غفلة من أصحابها(١).

٤- المكاييل: قال الشيزري: المكيال الصحيح ما استوى أعلاه وأسفله في الفتح

---

أزب، ١/ ١٥)، حيث تجد معنى كلمة الميازيب.

(١) معالم القربة: ص٨٣ و ٨٥.

والسعة، من غير أن يكون محصرًا، ولا أزور، ولا بعضه داخلًا وبعضه خارجًا، وإن كان في أسفله طوق من حديد كان أحفظ له، وينبغي أن يشد بالمسامير، لئلا يصعد فيزيد، أو ينزل فينقص، وأجود ما عيرت به المكاييل الحبوب الصغار التي لا تختلف في العادة، وينبغي للمحتسب أن يجدد النظر في المكاييل، ويراعي ما يطففون به المكيال، فإن منهم من يصب في أسفله الجبسين المدبر[١] فيلصق به لصقا لا يكاد يعرف، ومنهم من يلصق في أسفله وجوانبه الكُسب، ومنهم من يأخذ لبن التين ويعجنه بالزيت حتى يصير في قوام المرهم، ثم يلصقه في داخل المكيال فلا يعرف. ولهم في مسك المكيال صناعة يحصل بها التطفيف، فلا يدع التجسس عليهم[٢].

خامسًا: مراقبة المعاملات التجارية؛ ومنها على سبيل المثال:

أ- المعاملات الفاسدة، فلا يكتفي المحتسب بمراقبة الموازين والمكاييل، وإنما ينظر أيضًا في المعاملات والبيوع الجارية، فإذا لم تكن جائزة شرعًا، فعندئذ يمنع منها، ويؤدب عليها، يقول الماوردي: وأما المعاملات المنكرة كالربا والبيوع الفاسدة وما منع الشرع منه مع تراضي المتعاقدين به، إذا كان متفقًا على حظره فعلى والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه، وأمره في التأديب مختلف بحسب الأحوال وشدة الحظر، وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته فلا مدخل له في إنكاره إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه كربا النقد، فالخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعة إلى ربا النسيئة المتفق على تحريمه، فهل يدخل في إنكاره بحكم ولايته أم لا؟ على ما قدمناه من الوجهين، هذا الكلام للماوردي.

ومما يتعلق بالمعاملات غش المبيعات وتدليس الأثمان، فينكره ويمنع منه

(١) أي الجص أو الجبس، وهو حجر رخو براق، من مواد البناء إذا مزج بالماء ثم ترك فإنه يجف، وهو معروف عندنا بالجبس.. (انظر: المعجم الوسيط).

(٢) نهاية الرتبة: ص٢٠.

ويؤدب عليه بحسب الحال فيه، فإن كان هذا الغش تدليسًا على المشتري ويخفى عليه، فهو أغلظ الغش تحريمًا، وأعظمها مأثمًا، فالإنكار عليه أغلظ، والتأديب عليه أشد، وإن كان لا يخفى على المشتري، كان أخف مأثمًا وألين إنكارًا (١).

وقال ابن الإخوة مبينًا الأحوال التي يجب على المحتسب الإنكار فيها، وهي:

في المعاملات المنكرة: كالبيوع الفاسدة، والربا، والسلم الفاسد، والإجارة الفاسدة، والشركة الفاسدة، في بيان شروط الشرع في صحة هذه التصرفات التي هي مدار المكاسب، منها ترك الإيجاب والقبول، والاكتفاء بالمعاطاة، لكن ذلك في محل الاجتهاد، فلا ينكر إلا على من اعتقد وجوبه، وكذا في الشروط الفاسدة المعتادة بين الناس يجب الإنكار فيها فإنها مفسدة للعقود، وكذا في الربويات كلها، وهي غالبة، وكذا سائر التصرفات الفاسدة(٢).

ب - مثال آخر في مراقبة المعاملات التجارية بعد الكلام عن المعاملات الفاسدة: التسعير، فلا يجوز للمحتسب تسعير البضائع على أربابها أو على أصحابها، ولا أن يلزمهم البيع بسعر معلوم؛ لأن النبي ﷺ رفع التسعير، لما طلب إليه ذلك، وقال: «إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّى لأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَ، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنكُمْ يُطَالِبُنِى بِمَظْلَمَةٍ فِى دَمٍ وَلاَ مَالٍ» (٣). وعلى ذلك فالتسعير ينقسم إلى قسمين: منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز كما يقول ابن القيم، فإذا تضمن

---

(١) انظر الأحكام السلطانية: ص٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) معالم القربة في طلب الحسبة: ص٥٢.

(٣) الحديث أخرجه جماعة من حديث أنس - رضى الله عنه - منهم: أبو داود: (٣/ ٧٣١، رقم: ٣٤٥١) - (١٧) كتاب البيوع والإجارات - (٥١) باب فى التسعير والترمذى: (٣/ ٦٠٥، رقم: ١٣١٤) - (١٢) كتاب البيوع - (٧٣) باب ما جاء فى التسعير -وقال: حديث حسن صحيح.

ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل، فهو جائز، بل واجب(١).

وقد أفردت لقضية التسعير في ظل واجبات الحاكم المسلم جزءًا فليراجع بمصادره بدلًا من تكرار الكلام عنها هنا.

ج - الاحتكار، وما دمنا قد أشرنا إلى التسعير، فلا بأس من الإشارة إلى الاحتكار؛ لأنهما يسيران معًا، أو هما مقترنان عادة في الفكر الاقتصادي الإسلامي والوضعي على حد سواء، بل وفي الفكر السياسي أيضًا على أساس مسئولية ولي الأمر في معالجة أمر الاحتكار بالتسعير، أو بما يراه مانعًا للضرر عن الأمة في ضروريات حياتها، فالاحتكار في أبسط معانيه وصوره هو أن يحبس الشخص السلع التي يحتاج إليها الناس حتى يرتفع ثمنها، فيبيعها، ويحصل منها على ربح كبير، وقد اتفق الفقهاء على حرمة الاحتكار، واعتبار الربح الذي يحصل عليه صاحبه كسبًا خبيثًا، لحديث سعيد بن المسيب: «لا يحتكر إلا خاطئ» (٢) وحديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من احتكر حكرة، يريد أن يغلي بها على المسلمين، فهو خاطئ» (٣) وحديث آخر يقول فيه ﷺ: «من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس» (٤) إلى غير ذلك من نصوص القرآن والسنة التي استدل بها

(١) انظر الطرق الحكمية: ص٢٤٠.

(٢)أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات (١٦٠٥) .

(٣)أخرجه أحمد في مسنده ، برقم (٨٤٠٣).

(٤)أخرجه ابن ماجة، كتاب التجارات ، باب: الحكرة والجلب (٢١٥٥).

أهل العلم من الفقهاء وغيرهم على تحريم الاحتكار [١].

وقد اختلف الفقهاء في المواد التي تدخل تحت حكم الاحتكار، فمنهم من جعل علة الاحتكار الإضرار بالناس، ولذلك حرموا جميع أنواع الاحتكار في الأقوات وغيرها، ومنهم من قال: إن الاحتكار لا يكون إلا في الأقوات الضرورية [٢].

يقول الشيزري: إذا رأى المحتسب أحدًا قد احتكر الطعام من سائر الأقوات، وهو أن يشتري ذلك في وقت الرخاء، ويتربص به الغلاء، فيزداد ثمنه، ألزمه بيعه إجبارًا ؛ لأن الاحتكار حرام، والمنع من فعل الحرام واجب.

د – مثال رابع: مراقبة مؤدبي الصبيان، لا يقتصر عمل المحتسب على مراقبة الأسواق والمعاملات التجارية كما يبدو مما سبق، وإنما يتعداها إلى التفتيش على الأشخاص الذين يقومون بتعليم الصبيان وتأديبهم، ويقوم المحتسب بالبحث عن المعلم وسمعته وسيرته، ثم يبحث عن الأشياء التي يقوم بتعليمها للأطفال، ويمنع بعض الأشياء التي لا يجوز للمعلم أن يعلمها لتلاميذه كالشعر الخليع الماجن وغيره، ويراعي في عمله الملاحظات التالية:

الأولى: لا يجوز أن تتخذ المساجد أمكنة لتعليم الأطفال لتجنيب المساجد الأوساخ والأقذار التي يرميها الأولاد في الأراضي أو ينقشون بها الجدران.

الثانية: ينبغي أن يقوم المعلم بتعليم الأطفال القرآن الكريم والعلوم الدينية والمبادئ الخلقية.

الثالثة: ينبغي أن يعود المعلم طلابه على إقامة الصلاة في أوقاتها، ويكون قدوة حسنة لهم.

---

(١) راجع في ذلك أيضًا رسالتنا للدكتوراه ، تنمية الموارد المالية في الشريعة الإسلامية: ص٣٨٤ وما بعدها، أو كتابي دراسات في العلوم الإسلامية ص٢٠١ وما بعدها، وما قررناه سابقًا.

(٢) راجع المصادر السابقة ، وأيضًا نظام الحكم في الإسلام للنبهان: ص٧١٠ ومصادرها.

الرابعة: ينبغي أن يعلم المعلم طلابه الأدب مع الوالدين واحترامهما وامتثال أوامرهما.

الخامسة: يمنع المعلم من ضرب الأطفال الضرب المؤلم أو الضرب في الأماكن الحساسة من الجسم.

السادسة: يمنع المعلم من استخدام تلاميذه في حوائجه وأشغاله الخاصة.

هذه نبذ مما ذكره الشيزري في كتابه مما يجب على المحتسب أن يقوم به في مراقبته لمكاتب تعليم الأطفال(١).

سادسًا: مراقبة المصالح الجماعية وحمايتها: المراد بالمصالح العامة أو المصالح الجماعية: هي المصالح التي ترتبط بها مصلحة المجتمع، ويقوم المحتسب نيابة عن الأفراد بالدفاع عن مصالحهم وحماية أموالهم وأعراضهم وأرواحهم عن طريق منع كل من يلحق الضرر بالناس من التصرف الضار، ولذلك قال سلفنا الصالح (الضرر يزال) ويتمثل هذا فيما يلي:

١) مراقبة الأبنية العالية المشرفة على بيوت الناس، فيمنع أصحابها من: استعمالها فيما يؤذي الآخرين.

٢) تعمير الأبنية العامة، حيث يقوم المحتسب بتكليف أصحاب المال إذا كان بيت المال مفلسًا، ببناء الأسوار العامة أو إصلاح الأنهار التي تشرب منها البلد أو إصلاح الطرقات التي ترتبط بها مصالح الناس، وغير ذلك.

٣) حماية العبيد من سادتهم إن وجدوا بطبيعة الحال، وذلك بعدم تكليفهم ما لا يطيقون من الأعمال، والإنفاق عليهم بما يستحقون، ولاحظوا أننا نقول هذا الكلام عن العبيد ومعاملاتهم؛ لأننا نتكلم عن فكر إسلامي يمتد لقرون مضت، وسيظل

---

(١) انظر نهاية الرتبة: ص١٠٣، وراجع أيضًا نظام الحكم في الإسلام: ص٧١١.

إن شاء الله تعالى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فلا غرو إذًا أن نتحدث فيما تحدثنا فيه وفيما نقلناه عن الماوردي وغيرهم من كلام عن معاملات العبيد وعدم تكليفهم ما لا يطيقون، وعن الحرية وما في هذا المعنى.

٤) العناية بالحيوانات، وعلى ذلك إذا وجد المحتسب من يحمّل دابته ما لا تطيق من الوزن نهاه عن ذلك وزجره، وإذا وجد من قصر في علف دابته أو العناية بها ألزمه بالعناية بها.

٥) التعسف في تطبيق أحكام الشريعة، وعلى ذلك إذا كان هناك مثلًا أب معضل أو متعسف منع ابنته من الزواج من زوج كفء وبغير سبب، فيجوز للمحتسب أن يحمل الأب على تزويجه ابنته بشرط ألا يكون لدى الأب ما يدفع به عن نفسه، وعندئذ يكون ضارًّا بابنته، وكما قلنا: الضرر يزال، وهذا بلا شك ضرر لا يجوز.

إذًا نحن حين نقول: إن من وظائف المحتسب فيما يتعلق بالمصالح العامة مراقبة الأبنية وتعمير الأبنية العامة وحماية العبيد من سادتهم نلفت إلى هذه اللفتة الكريمة من علمائنا نحو الرفق بالحيوان وبالعبيد، وهذا كله ليس غريبًا على تشريعنا الحنيف من الرحمة والرفق بكل المخلوقات، حتى الحيوان في حال ذبحه فقد أمرنا الرسول ﷺ في الأحاديث الصحيحة الصريحة بالإحسان إلى الحيوان حتى في حال ذبحه، ففي الحديث الصحيح مثلًا: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته» (١) صدق رسول الله ﷺ.

٦) من هذه النماذج أو الأمثلة المبهرة كما وصفتها من قبل منع المتسولين، فإذا

---

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣٧.

وجد المحتسب متسولًا أو شحاذًا دون حاجة ملحة للسؤال منعه من ذلك؛ لأن هناك من يستمرئ هذه المسألة حيث لا يجد فيها من المشقة أو التعب، وأهل الخير كثر، فإذا كان هذا المتسول قادرًا على العمل شدد المحتسب عليه النكير، وألزمه بعمل يليق به، ويكفيه من السؤال وتوابعه في الدنيا والآخرة، بل وللمحتسب كذلك أن يؤدبه على ذلك حتى يقلع عن السؤال.

٧) منع القصاصين والدجالين عن الفتوى وعن الوعظ وعن الدعوة الإسلامية وما في هذا المعنى، فقد تكلم ابن الإخوة في الباب الثامن والأربعين والتاسع والأربعين عن الحسبة على الوعاظ والحسبة على المنجمين، وذكر فيما ذكر أنه لا ينبغي أن يتصدى للوعظ إلا من اشتهر بين الناس بالدين والخير والفضيلة والعلم بالأحكام الشرعية، ويمتحن في ذلك، فإن أجاب وإلا منع من الوعظ، وإذا تبين أنه جاهل منع من الكلام، فإن لم يمتنع ودام على كلامه أو أصر عزر، وإذا تعرض الواعظ إلى القصص الخيالية والوهمية والبدع والضلالات وكان كاذبًا في حديثه فإنه يمنع من الوعظ، ويؤدب على ذلك[1].

٨) حماية العمال والمستأجرين، وعلى ذلك إذا استأجر رجل عمل أجير ليعمل له بأجر معين في فترة معينة، ثم ماطله في دفع أجره أو كلفه مزيدًا من العمل أو كلفه من العمل ما لا يطيق فعندئذ يتدخل المحتسب لحماية العامل ولأخذ حقه له ولحمايته من ظلم رب العمل.

٩) المنع من إطالة الإمام للصلاة، وعلى ذلك إذا تعود أحد الأئمة في المساجد على إطالة الصلاة بحيث يعجز عنها الضعفاء أنكر المحتسب عليه في ذلك، فإن أصر الإمام على إطالة الصلاة قام المحتسب باستبداله بغيره، وهنا نتذكر قول النبي ﷺ

---

(١) انظر معالم القربة: ص١٨٠.

لمعاذ بن جبل ﷺ لما كان يطيل في الصلاة، قال له: « يا معاذ أفتان أنت؟!»[(١)] رضي الله عنه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

١٠) وعظ الولاة، يقول ابن الإخوة: ينبغي للمحتسب أن يقصد مجالس الأمراء والولاة ويأمرهم بالشفقة على الرعية والإحسان إليهم، ويذكر لهم ما ورد في ذلك من الأحاديث عن النبي ﷺ مثل قوله: « ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة»[(٢)].. ويذكر المحتسب للأمير العقاب الذي يتعرض له الأمير إذا أهمل أو إذا فرط في حقوق الرعية؛ لأن الحديث يقول: « ألا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ »[(٣)]، ثم يقول له: فيجب عليك يا أيها المتولي لأمور المسلمين أن تحترز على نفسك من مثل هذا، وأن تقف عند أوامر الله تعالى، فإن الظلم من الولاة عظيم؛ لأنهم يجرون الباطل مجرى الحق، ويخرجون الجور مخرج العدل، وأيضًا تكلمنا من قبل عن نصح الولاة ومن في حكمهم فضلًا عن أن الدين النصيحة لكل المسلمين، عامتهم وخاصتهم، بل ولله ولرسوله، بل ولكتابه للحديث الذي نعرفه جميعًا: «الدين النصيحة»، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولرسوله

---

(١) الحديث أخرجه جماعة منهم: البخاري: (١/ ٢٤٩ ، رقم: ٦٧٣) – كتاب الجماعة والإمامة – باب من شكا إمامه إذا طول.ومسلم: (١/ ٣٣٩ ، رقم: ٤٦٥) – كتاب الصلاة – باب القراءة في العشاء.

(٢) الحديث أخرجه جماعة منهم: مسلم (١/ ١٢٦ ، رقم: ١٤٢) – كتاب الإيمان – باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار.

(٣) الحديث أخرجه جماعة من حديث ابن عمر – رضى الله عنهما – منهم:
البخارى: (٢/ ٦ ، رقم: ٨٩٣) – (١١) كتاب الجمعة – (١١) باب الجمعة فى القرى والمدن.
ومسلم: (٣/ ١٤٥٩ ، رقم: ١٨٢٩) – (٣٣) كتاب الإمارة – (٥) باب الإمام العادل – واللفظ له.

ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم»[١].

١١) نصح القضاة، إذا كان في القضاة من يحجب الخصوم إذا قصدوه، ويمتنع من النظر بينهم إذا تحاكموا إليه، فيجوز للمحتسب أن يأخذه مع ارتفاع الأعذار بما ندب له من النظر بين المتحاكمين، وفصل القضاء بين المتنازعين دون أن يمنعه من ذلك علو مرتبة القاضي عن مرتبة المحتسب، وقد مر إبراهيم بن بطحاء والي الحسبة جانبي بغداد بدار أبي عمر ابن حماد وهو يومئذ قاضي القضاة، فرأى الخصوم جلوسًا على بابه ينتظرون جلوسه للنظر بينهم، وقد تعالى النهار وهجرت الشمس، فوقف والي الحسبة، واستدعى حاجب قاضي القضاة وقال له: قل لقاضي القضاة بأن الخصوم جلوس على الباب، وقد بلغتهم الشمس وتأذوا بالانتظار، فإما جلست لهم أو عرفتهم عذرك، فينصرفوا ويعودوا[٢].

(١) الحديث أخرجه جماعة منهم: مسلم: (١/ ٧٤ ، رقم: ٥٥) – كتاب الإيمان - باب بيان أن الدين النصيحة – من حديث تميم الداري.

(٢) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣٦-٣٣٧.

# المطلب الخامس

## السلطة التأديبية للمحتسب

بعد كل هذه الاختصاصات والوظائف للمحتسب - كما فصلناها في المطلب السابق - فإنه يجب في نهاية الأمر أن نعلم أن جميع هذه الصلاحيات والوظائف التي ذكرناها للمحتسب، لا يمكن أن يكون لها أي تأثير إذا لم يمنح المحتسب سلطة تأديبية تمكنه من تأديب المذنب بما يمنعه من تكرار الفعل المنهي عنه، ولذلك يقوم المحتسب بتوظيف بعض الأعوان والخبراء لمساعدته في عمله؛ لأن كثيرًا من المخالفات لا يمكن معرفتها إلا عن طريق خبير بشئون كل صناعة من الصناعات، نستطيع أن نقول بأن وظيفة المحتسب كاملة، وتشتمل على والي الحسبة، وهو الرئيس الأعلى لها، بالإضافة إلى موظفين وخبراء يقومون نيابة عنه بالتفتيش على جميع المخالفات التي تقع في البلد الموكل بالنظر فيها، وهذه السلطة قريبة جدًّا من بعض الصلاحيات الممنوحة في العصر الحديث لبعض الإدارات المختصة بالتفتيش في كل وزارة من الوزارات المختلفة[1].

ولعل هذه النقطة الأخيرة تدفعنا إلى مسألة أخرى لا تقل أهمية عن السابقات عليها، وهي مراتب الحسبة، على ما سنوضحه في المطلب التالي:

---

(١) راجع نظام الحكم في الإسلام: ص٧١٤.

# المطلب السادس

## مراتب الحسبة

للاحتساب مراتب يتدرج فيها المحتسب بحسب الفاعل وفعله، والظروف والأحوال التي تحيط به، والتي يجب على المحتسب مراعاتها عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يلجأ إلى المرتبة المتقدمة حتى يستنفذ العمل بالمرتبة السابقة، إذا كان المنكر مما يمكن دفعه وتغييره بها، وذلك لتحقيق الهدف المقصود، وهو إقامة المعروف المتروك وتغيير المنكر الموجود ومنعه، وحتى لا يؤدي أمره ونهيه إلى مفسدة أكبر من المصلحة المرجوة(١).

إن مراتب الحسبة كلها تثبت لوالي الحسبة، أما المتطوع بالحسبة فيثبت له بعض هذه المراتب. وعمومًا فإنه بوسعنا الآن بيان مراتب الاحتساب على النحو الآتي (٢):

**المرتبة الأولى: التعريف:**

فقد يكون المحتسب عليه جاهلًا بحكم الفعل الذي أقدم عليه فيكون الاحتساب عليه بتعريفه بما وقع فيه من منكر، وبيان حكمه ووجه الصواب فيه، كالعامي مثلًا يقع في دقائق الربا أو البيوع الفاسدة التي تخفى عليه حيث عمت بها

(١) لابن القيم تفصيل لطيف في هذا المقام ذكره في أول الجزء الثالث من كتابه إعلام الموقعين فارجع إليه إن شئت المزيد حول هذه المسألة ، وراجع أيضًا الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٣٦.

(٢) وحبذا لو أشرنا إلى بعض المراجع التي عنيت بهذه المسألة؛ ومنها على سبيل المثال: الإحياء للغزالي: ٢/ ٣٥٧ حتى ٣٥٩ الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٨ وما بعدها ، ونظام الحكم في الإسلام: ص٧١٤ -٧١٧ ومصادرها، بالإضافة إلى دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٨ - ٩٣ ومصادرها.

البلوى مثلًا، أو كمن يسيء في صلاته لجهله، فهؤلاء ومن أشبههم ممن يعذر بالجهالة أو الغفلة أو قرب عهد بالإسلام يجب تنبيههم إلى الصواب وتعريفهم بالأحكام برفق ولطف ليكون ذلك أدعى للقبول وأوقع في النفوس وأقرب إلى الإجابة من العنف والشدة؛ لأن في التعريف نسبة إلى الجهل، وفي التجهيل إيذاءً للنفس قلما يرضى الإنسان بأن ينسب إليه (١).

ويملك العمل بهذه المرتبة من مراتب الاحتساب كل من والي الحسبة والمتطوع بها، فهي الأساس المبدئي أو هي أولى المراتب في دعوة أو نظام الاحتساب، ومن ثم كانت واجبًا على الجميع الرسميين والمتطوعين من المحتسبين.

## المرتبة الثانية: الوعظ والنصح والتخويف من عقوبة الله تعالى:

وهذا يحتسب به على من ترك المعروف وهو عالم بوجوده أو أقدم على المنكر وهو عالم بتحريمه، أو أصر عليه بعد علمه به، كالذي يواظب مثلًا على الغيبة أو أكل الربا أو شرب الخمر، فيوعظ ويخوف من عقاب الله تعالى، وتورد عليه أو يحكى له من الأخبار المتضمنة للوعيد في ذلك الأمر، ويحكى له أيضًا أو يقص عليه سيرة السلف، ويتدرج معه في الكلام بشفقة ولطف من غير تعنيف ولا غضب (٢).

ومن جهة أخرى فإنه ينبغي للمحتسب أن يحرص على أن يكون ذلك سرًّا فيما بينه وبين المحتسب عليه في أول الأمر حتى لا تأخذه العزة بالإثم فيرفض القبول، قال صاحب الغنية: (والأولى له أن يأمره وينهاه في خلوة ليكون ذلك أبلغ وأمكن في الموعظة والزجر والنصيحة له، وأقرب إلى القبول والإقلاع، فإن فعل ذلك ولم

---

(١) انظر مثلًا الإحياء للغزالي: ٢/ ٣٥٧.

(٢) انظر الإحياء: ٢/ ٣٥٨ ، ومعالم القربة: ص٢٨٩ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٨٩ ومصادرها.

ينفعه أظهر ذلك أي أفشاه، ولو علم به الناس، فلم يعد الأمر يحتمل النصيحة والوعظ في السر)[١].

ويقول الإمام الغزالي أيضًا: « ينبغي أن يكون الوعظ والنصح في سر لا يطلع عليه أحد، فما كان على الملأ فهو توبيخ وفضيحة، وما كان في السر فهو شفقة ونصيحة»[٢].

وقد سبق أن بعض هذه الآداب الخاصة بنصيحة الحاكم أو ولي الأمر ضمن الكلام عن حقوق ولي الأمر في النظام السياسي الإسلامي، ومما قلته حينذاك أنه ينبغي أن يراعى عند إرادة نصح ولاة أمور المسلمين من الملوك والرؤساء وغيرهم الأوقات المناسبة والأساليب الحسنة، فيذكرون بالمعروف وينهون عن المنكر بأدب ولطف ورفق ولين، وأن يراعى في ذلك مكانتهم في الأمة، وعلو قدرهم فيها فإن ذلك أحرى بالقبول وحصول المقصود، وطبعًا هذا الكلام الخاص بآداب النصيحة والموعظة الحسنة، تنطبق على كل الحالات المماثلة وإن تفاوتت نسبتها وكيفيتها بحسب أقدار الناس وظروفهم على أن في نصوص القرآن والسنة وأقوال السلف الصالح ما يؤكد هذا التوجه أو هذه الآداب [٣].

بقي أنْ نذكر أنَّ على المتطوع بالحسبة أن يعمل بهذه الرتبة كوالي الحسبة الرسمي أو الموظف الرسمي من قبل ولي الأمر وما في حكمه.

## المرتبة الثالثة: الزجر والتقريع والشدة في الإنكار:

هذه المرتبة ينتقل إليها إذا لم يجد أسلوب الوعظ والرفق واللين مع المحتسب

(١) هذا الكلام عن صاحب الغنية نقلًا عن دعوى الحسبة: ص٨٩.

(٢) راجع الحق الرابع من كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة في إحياء علوم الدين: ٢/ ١٩٨

(٣) تجد طرفًا من ذلك في كتاب فقه السياسة الشرعية لخالد العنبري: ص٢١٥ وما بعدها.

عليه، وقد ظهرت منه بوادر الإصرار والاستهزاء والوقوع في المنكر فيجب حينئذ زجره وردعه بالقول الصارف له عن مفارقة المنكر تقريعًا أو تعنيفًا أو توبيخًا بعبارات شديدة اللهجة، ويشترط في هذه المرتبة شرطان:

أحدهما: ألا يقدم عليها إلا عند الضرورة وعدم جدوى اللطف واللين في تغيير ذلك المنكر.

الثاني: ألا ينطق إلا بالصدق وألا يسترسل في التعنيف، فيطلق لسانه بما لا حاجة إليه من عبارات التوبيخ أو التعنيف أو التشهير به، بل يقتصر على قدر الحاجة، بأن يقول له: اتق الله يا فاسق أو يا أحمق ألا تخاف الله، أو يا جاهل ألا تستحي من الله، أو يا سيء الأدب، ونحو ذلك من العبارات مما ليس فيه فحش أو كذب، وقد صح مخاطبته بمثل ذلك؛ لأن كل عاص فاسق، والفاسق أحمق جاهل، فلولا حمقه لما عصا الله تعالى، فإذا لم يقدر المحتسب على الإنكار باللسان، وقدر على إظهار دلائل الإنكار كإظهار الغضب وتعبيس الوجه والنظر شذرًا والتجهم وإظهار الكراهية لفعله والاستحقار له، لزمه ذلك، ولم يكفه الإنكار بالقلب (١).

ويملك المتطوع بالحسبة أيضًا العمل بهذه المرتبة كوالي الحسبة تمامًا أو بلا فرق.

## المرتبة الرابعة: التغيير باليد:

المقصود بهذه العبارة: إزالة ذات المنكر، ودفعه بالقوة، وهذا إنما يكون في المعاصي التي تقبل بطبيعتها التغيير المادي ككسر آلات اللهو أو إراقة الخمر أو خلع السلاسل الذهبية إذا تحلى بها الرجال ومثل ذلك أيضًا إخراج الغاصب من الدار المغصوبة ومصادرة المال المغصوب أو المسروق أو المكتسب بالغش والاحتكار، أما معاصي اللسان والقلب ونحو ذلك من المعاصي التي تقتصر على نفس العاصي، فلا

---

(١) الإحياء: ٢/ ٣٥٨، ومصادر أخرى في دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٩٠.

يمكن تغييرها ماديًّا كالغيبة والكذب.

ويملك المتطوع العملَ بهذه المرتبة كوالي الحسبة، لكن بشروط؛ أهمها ما يلي:

الشرط الأول: ألا يباشر المحتسب التغيير بيده إلا إذا امتنع المحتسب عليه من تغيير المنكر بنفسه بعد نهيه عنه، وليس له أي للمحتسب مثلًا أن يجر الغاصب من الدار المغصوبة إذا كان يستطيع تكليفه الخروج منها ماشيًا، وليس له أن يريق الخمر بنفسه إذا استطاع أن يكلف شاربها بإراقتها؛ لأن الضرر لا يزال بضرر مثله، ولا بضرر أشد منه، فمن المحتمل أن تكون هناك إساءة أو أذى لهذا المحتسب، فيما لو تجاوز الحد في تغيير المنكر باليد كما رأينا.

الشرط الثاني: أن يقتصر في التغيير على القدر المحتاج إليه من غير زيادة، فإذا أمكنه أن يعطل آلات اللهو عن الاستفادة منها بإفسادها لم يجز له تحطيمها أو إحراقها أو إتلافها بأي شكل من الأشكال، وإنما حسبه أن يفصلها كما يقول الماوردي حتى تصير خشبًا لتزول عن حكم الملاهي، وإذا كان بإمكانه أيضًا إراقة الخمر دون كسر أوانيها لم يكن له كسرها؛ لأن الهدف من التغيير هو منع استمرار المنكر ودفعه، لا العقوبة عليه، فإن هذه العقوبة، ومنها المصادرة والإتلاف والتعزير بالمال أو بغيره إنما هو من وظائف أو اختصاص السلطات العامة، وليس للأفراد(١).

## المرتبة الخامسة: التهديد والتخويف:

يلجأ المحتسب إلى هذه المرتبة إذا أصر المحتسب عليه على فعل المعصية، ولم ينته عنها فيهدده المحتسب بالضرب أو بإخبار الوالي عنه، ويشترط في هذه المرتبة ألا يهدده بوعيد لا يجوز له تنفيذه، كأن يقول له: لأضربن ولدك، أو لآخذن مالك أو لأفضحن نساءك، وما يجري مجرى هذا التهديد، بل إن قال له ذلك عن قصد فهو

---

(١) راجع الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٢٩ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٩١.

حرام، وإن قاله عن غير قصد فهو كذب، كما يستحسن ألا يهدده إلا بما يقدر على تنفيذه لئلا يؤدي ذلك إلى الاستهانة والاستخفاف بتهديد المحتسب(١).

## المرتبة السادسة: مباشرة الضرب:

يجوز عند الضرورة أن يباشر المحتسب ضرب المحتسب عليه لكفه عن المنكر، إذا أصر عليه وكابر في فعله، بحيث لم تُجْدِ الطرق السابقة في دفعه من الوعظ أو من التغيير باليد أو من التهديد والتخويف أو من التعنيف والتوبيخ، أيًا كانت الوسيلة التي لجأ إليها المحتسب من قبل، يضربه بما يراه مناسبًا لمنعه من هذا المنكر الذي يصر عليه، ويشترط في هذه المرتبة أن يكون المحتسب قادرًا على مباشرة الضرب من غير أن يلحقه بنفسه أو بغيره ضرر هو أكبر من المنكر الذي يريد دفعه بذلك، وألا يزيد فيه عن قدر الحاجة، فإذا امتنع المنكر عليه عن مقارفة المنكر بضربه، فليس للمحتسب أن يضربه مرة أخرى، أو يكرر عقوبته على الأمر الواحد.

هذا، وقد تكلم الفقهاء عن هذه المرتبة في مسائل دفع الصائل أو ما يعرف بالدفاع الشرعي الخاص، وهو قيام الإنسان بحماية نفسه أو حماية نفس غيره أو حماية ماله أو مال غيره من كل اعتداء حال غير مشروع، ولو بالقوة اللازمة لدفع هذا الاعتداء، هذا ما يسمى في الفقه الإسلامي بمسألة دفع الصائل، فإذا وجد رجلًا يزني بامرأة، ولم يُجِد الزجر والصياح في دفعهما فله أن يضربهما، فإذا علم أنهما لا ينزجران إلا بالقتل، جاز له ذلك في نظر طائفة من أهل العلم باعتبار ذلك تغييرًا للمنكر في أولى مراتب التغيير في الحديث الصحيح: «من رأى منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» وكذلك إذا تعمد شخص النظر إلى حرمة آخر في داره من ثقب أو نحو ذلك، فنهاه صاحب

(١) انظر مثلًا الإحياء: ٢/ ٣٦٠، ونظام الحكم في الإسلام: ص٧١٦.

الدار فلم ينته فله أن يرميه بحصاة أو غيرها، وإن أصاب عينه فأعماها [١].

والأصل في دفع الصائل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقد روي عن صفوان بن يعلى عن أبيه قال: قاتل أجير لي رجلًا فعض يده فانتزعها، فندرت ثنيته أي سقطت، فأتى النبي ﷺ فأهدرها، وقال: «أتريد أن يضع يده في فيك تقضمها كالفحل» [٢].

فأبطل النبي ﷺ دية أسنان الرجل، واعتبر ذلك في حالة دفاع مشروع عن النفس، والقصد من دفع الصائل دفع الاعتداء وتغيير المنكر الموجود، وليس العقوبة على فعله؛ لأن العقوبة خاصة بذوي السلطة، بدليل أن دفع الاعتداء فعلًا لا يمنع من عقاب المعتدي على اعتدائه بعد ذلك.

## المرتبة السابعة والأخيرة: هي الاستعانة بالغير:

أقصد بها أنه إذا عجز المحتسب عن تغيير المنكر بنفسه، واحتاج إلى الاستعانة بالأعوان لإزالته ودفعه، فإن كان المحتسب واليًا فله ذلك باتفاق الفقهاء [٣].

أما إذا كان المحتسب متطوعًا، فإن كانت الاستعانة بذوي السلطة [٤] جاز له

---

(١) انظر مثلًا: شرح فتح القدير: ٥/ ١١٢ ، أو المغني: ١٠/ ٣٥١ وما بعدها ، أو التشريع الجنائي المقارن لعبد القادر عودة: ١/ ٤٧٣.

(٢) حديث صحيح أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الديات ، باب في الرجل يقاتل الرجل فيدفعه عن نفسه من طريق صفوان بن يعلى.

(٣) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٥ ، ولأبي يعلى: ص٢٨٤ ومعالم القربة: ص٥٦ ، ونظام الحكم في الإسلام: ص٧١٦.

(٤) والمقصود بذوي السلطة أينما وردت في كلامي ، هم من عيّنهم الإمام في ولاية من الولايات ، وجعل من صلاحيات عملهم جواز الاستعداء إليهم وطلب النصرة منهم. كذلك قولنا: الاستعداء، تكررت هذه الكلمة كثيرًا من قبل ، ولعلها فهمت من سياقاتها ، لكن معناها الاستعانة والنصرة ، يقال: استعداه أي استعانه واستنصره ، فيقال مثلًا: استعديت الأمير =

ذلك بالاتفاق.

أما إذا كانت الاستعانة بغير ذوي السلطة فقد اختلف الفقهاء على قولين: ذهب بعضهم إلى عدم جواز اتخاذ الأعوان لتغيير المنكر، لأنه قد يتخذ أصحاب المنكر أعوانًا أيضًا لمواجهتهم، ويؤدي إلى القتال وتحريك الفتن وإخلال الأمن في البلاد مما يؤدي إلى منكر أكبر من المنكر المطلوب تغييره، والضرر لا يزال بضرر مثله، ولا بضرر أشد منه، كما هو معروف في قواعد الفقه الإسلامي وأصوله.

القول الثاني في الاستعانة بذوي السلطة: ذهب البعض الآخر إلى أنه يجوز للمحتسب المتطوع الاستعانة بغيره لمواجهة المنكر وتغييره؛ لأنه إذا جاز له استعمال المراتب السابقة جاز استعمال هذه المرتبة لدفع المنكر وإزالته، خاصة وأن استعمال كل منها قد يؤدي إلى التضارب، والتضارب يؤدي إلى التعاون[1].

والذي أميل إليه: أن المحتسب إذا أمن الفتنة فيجوز له الاستعانة بالغير لتغيير ذلك المنكر، فهو من باب التعاون الذي حث الله عز وجل عليه بقوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، أما إذا غلب على ظنه أن استعانته بالغير لتغيير المنكر يؤدي إلى مفسدة أكبر من المصلحة المرجوة من الاحتساب من إثارة للفساد والفتنة في البلاد وعدم الاستقرار مثلًا، أو من انقسام المجتمع إلى شيع وأحزاب وعصبية، وما قد يترتب على ذلك من فرقة ونزاع لا يعلم مداهما إلا الله سبحانه وتعالى، فلا يجوز له ذلك؛ لأن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

---

على فلان. انظر مثلًا: (المعجم الوسيط: ٢/ ٢٣٧ مادة عدى يعدو).

(١) انظر الإحياء: ٢/ ٣٦١ ، والتشريع الجنائي المقارن لعبد القادر عودة: ص٥٠٨ ، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٩٣ ومصادرها.

# الفصل الخامس

## المقارنة بين ولاية الحسبة
## وبين كل من ولاية القضاء والمظالم والشرطة

**ويشتمل على أربعة مباحث:**

المبحث الأول: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولايتي الحسبة والقضاء.

المبحث الثاني: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولايتي الحسبة والمظالم.

المبحث الثالث: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولايتي الحسبة والشرطة.

المبحث الرابع: دعوى الحسبة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# تمهيد وتقسيم

إن نظام الحكومة في الدولة الإسلامية يتكون من عدة مناصب دينية وولايات شرعية، تهدف في نهاية الأمر إلى إقامة شرع الله، وتطبيق أحكامه وإعلاء كلمة الحق، ومن هذه الولايات ولاية الحسبة وولاية القضاء وولاية الشرطة، وهذه الولايات تندرج تحت ما يسمى بالسلطة القضائية والمتتبع لنطاق أعمال هذه الولايات يجد أن هناك أوجه اتفاق واختلاف بينها، وهو ما جعل الكثيرين ممن كتبوا في نظام الحكومة الإسلامية والولايات الدينية يحاولون توضيح حدود ومعالم كل ولاية، بل وعقد مقارنات بينها لبيان اختصاصات كل منها، وإن كان ذلك من الصعوبة بمكان؛ لأن تحديد نطاق كل ولاية يخضع للأحوال والأعراف السائدة في كل عصر، وأيضًا ما يمنح الإمام للولاة من صلاحيات واختصاصات، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في ولاية الشرطة في مكان وزمان آخر، وقد يخول في زمن أعمال والي الحسبة للقاضي أو لوالي الشرطة وبالعكس(١).

وهذا مما يدل على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، لما تتسم به من مرونة وقابلية للتكيف مع الأوضاع والأعراف السائدة في كل عصر، وسنحاول في الصفحات التالية أن نبين أوجه الوفاق والخلاف أو أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة، وكل من ولاية القضاء والمظالم والشرطة، ثم دعوى الحسبة في القانون الوضعي؛ ومن ثم جاءت مباحث هذا الفصل أربعة؛ هي على النحو الآتي:

---

(١) انظر مثلًا الحسبة في الإسلام لابن تيمية: ص٦ ، والذخيرة للقرافي: ١٠/ ٥٧ ، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة: ص٩١.

# المبحث الأول

## أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولايتي الحسبة والقضاء

**أولًا: تعريف الولاية لغة واصطلاحًا:**

الولاية لغة بالفتح بمعنى النصرة والتولي أو القرابة، وبالكسر بمعنى السلطان والإمارة، وأما في الاصطلاح فهي تنفيذ القول على الغير، شاء الغير أو أبى (١).

**ثانيًا: تعريف القضاء لغة واصطلاحًا:**

سبق أن عرفنا القضاء في اللغة والاصطلاح مع بيان حكمه ومشروعيته، لكنني هنا سأشير إلى طرف مما ذكرته من قبل حتى أبني على هذا الطرف أو هذا الملخص اليسير في تعريف القضاء وبيان حكمه ومشروعيته ما بين ولاية القضاء وولاية الحسبة من اتفاق أو اختلاف، فأقول:

**القضاء لغة:** الحكم، قال أهل القياس: القاضي معناه في اللغة القاطع في الأمور والمحكم لها، ومن معاني القضاء أيضًا الصنع والحتم والبيان والأداء والعهد والوصية.

والقضاء في الاصطلاح هو: إلزام بالحكم الشرعي وفصل الحكومات، هذا تعريف القضاء عند الحنابلة (٢)، وقد عرفه الحنفية بأنه: قول ملزم صدر عن ولاية عامة. وعرفه بعض المالكية بأنه: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام.

---

(١) انظر مثلًا القاموس المحيط: ٤/ ٥٨٣ ، ولسان العرب: ٥/ ٤٠٦ ، والمعجم الوسيط: ٢/ ١٠٥٨ ، وأيضًا التعريفات للجرجاني: ص٣٢٩.

(٢) كما في كشاف القناع للبهوتي: ٦/ ٢٨٥ مثلًا.

وعرفه الشافعية بأنه: الحكم بين الخصمين فأكثر بحكم الله تعالى(١).

أما عن مشروعية القضاء، فلتعلم أن للقضاء في الإسلام منزلة رفيعة ومكانة سامية، وذلك لعظم خطره ولحاجة الناس إليه، ولهذا جعله بعض العلماء في منزلة تلي منزلة النبوة، فعن طريقه ينتصف المظلوم، ويكف الظالم عن ظلمه، وتقطع المنازعات وتفض الخصومات، وبالجملة فإن أمر الناس لا يستقيم بدونه، والقضاء كما ذكرنا من قبل فرض على الكفاية كالجهاد والإمامة، فإذا قام الصالح له سقط الفرض فيه عن الباقين، وإذا امتنع الكل أثموا جميعًا.

وقد ثبتت مشروعية القضاء بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وقد ذكرت طرفًا من أحكام القضاء وأدلته عند الكلام عن (السلطة القضائية) بوصفها واحدة من السلطات السياسية الثلاث في السياسة الشرعية الإسلامية وفي النظم الوضعية أيضًا، وهي السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، مما يغني عن إعادته هنا فليراجعه من شاء.

أما عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية القضاء، فنقول بإيجاز:

**أولًا: أوجه الاتفاق بين الولايتين:**

١) تتفق ولاية الحسبة مع ولاية القضاء في أنهما جهة للشكوى، فيجوز الاستعداء إلى المحتسب والشكاية له وطلب النصرة منه، وذلك في أنواع مخصوصة من الدعاوى، وهي التي تتعلق بمنكر ظاهر أو بمعروف بين فيما هو حق من حقوق الآدميين، ضمن ثلاثة أنواع من الدعاوى، وهي المتعلقة بالبخس والتطفيف في

(١) راجع هذه التعريفات والمصادر التي وردت فيها في دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٥٠-٥١ هامش.

الكيل أو الوزن والمتعلقة بالغش أو التدليس في المبيع أو الثمن، والمتعلقة بالمطل أو المماطلة والتأخير في الديون المستحقة مع المكنة أو مع القدرة على سداد الديون أو أداء الحقوق (١).

والسبب في نظر المحتسب في هذه الأنواع هو تعلقها بمنكر ظاهر يختص هو بإزالته، وبمعروف بين هو مندوب إلى إقامته، ويرى ابن خلدون أن اختصاص ولاية الحسبة بهذه الأمور إعانة للقاضي وتنزيهًا له عن الخوض في مثل هذه المخالفات التي قد تشغله عن النظر أو التفرغ للقضايا المهمة، يقول ابن خلدون(٢): وليس له ـ المحتسب ـ إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقًا، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها من المكاييل والموازين، وله أيضًا حمل المماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة ولا إنفاذ حكم، وكأنها أحكام ينزه القاضي عنها لعمومها، ولسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء.

٢) وجه آخر للاتفاق بين الولايتين هو أن للمحتسب كما للقاضي إلزام المدعى عليه بالوفاء بما عليه من حقوق في الدعاوى التي يجوز له سماعها، متى ثبتت باعتراف وإقرار، وكان قادرًا على الوفاء لتمكنه ويساره، فيلزم المقر الموسر الخروج منها ودفعها إلى مستحقها؛ لأن في تأخيرها منكرًا هو منصوب لإزالته (٣).

---

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٦ ، ولأبي يعلى: ص٢٨٠ ومعالم القربة لابن الإخوة: ص٥٤، ومقدمة ابن خلدون: ص٢٤٩ ، والذخيرة للقرافي: ١٠/ ٤٨.

(٢) في مقدمته: ص٢٤٩.

(٣) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٦ ، ولأبي يعلى: ص٢٨٦ ، ومعالم القربة: ص٥٤ ، والذخيرة: ١٠/ ٤٨.

ثالثًا: أوجه الاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية القضاء:

ويكفينا القول باختلاف ولاية الحسبة عن ولاية القضاء من عدة أوجه، هي بإيجاز ما يلي:

١- قصور ولاية الحسبة عن سماع الدعاوى التي تخرج عن نطاق المنكرات الظاهرة من دعاوى العقود والمعاملات وسائر الحقوق والمطالبات، فلا يجوز لوالي الحسبة أن يتعرض للحكم فيها إلا أن يسند ذلك إليه بنص صريح، فيصير بمقتضى ذلك جامعًا بين القضاء والحسبة.

٢- تقتصر ولاية الحسبة على سماع دعاوى الحقوق المعترف بها، أما ما يدخله التجاحد والتناكر والإنكار فلا يجوز لوالي الحسبة النظر فيه؛ لأن الحاكم في مثل هذه الدعاوى يحتاج إلى سماع البينة أو تحليف المنكر اليمين، وهذا للقاضي، وليس للمحتسب.

وهكذا، فإن من أوجه الاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية القضاء قصور ولاية الحسبة عن سماع الدعاوى التي تخرج عن نطاق المنكرات الظاهرة من دعاوى العقود والمعاملات وغيرهما، ثم تقتصر ولاية الحسبة على سماع دعاوى الحقوق المعترف بها، أما ما عداها فهو من اختصاص القاضي.

٣- لوالي الحسبة التعرض للفحص عن المنكرات الظاهرة، فينهى عنها وإن لم ترفع إليه، ويأمر بالمعروف، وإن لم يستعده أحد، أي يطلب منه النصرة أو المساعدة، أما القاضي فلا يجوز له النظر فيما يختص به إلا برفع دعوى ومطالبة خصم.

٤- لوالي الحسبة من السلاطة والشدة ما ليس للقضاة؛ لأن الحسبة موضوعة للرهبة، فلا يعتبر خروج المحتسب إليها بالسلاطة والقسوة تجوزًا فيها، ولا خرقًا لمقتضاها، أما القضاء فموضوع للمناصفة، ولذلك يحتاج القاضي إلى الحلم والأناة والوقار، حتى يتبين له الحق فيحكم به، وعلى هذا يعتبر القاضي متجوزًا إذا اتسم

عمله بالشدة والغلظة؛ لأن ذلك قد يجعل صاحب الحق يحجم عن طلب حقه خوفًا ورهبة منه.

من خلال هذه المقارنة تبين لنا ما بين ولايتي الحسبة والقضاء من أوجه للاتفاق أو للاختلاف، وقد رأينا نوعًا من العموم والخصوص الوجهي بين ولاية الحسبة وولاية القضاء.

وفي هذا يقول القرافي: «فصارت الحسبة أعم من القضاء من وجه، وأخص من وجه، فيها بعض دون كله، وفيها ما ليس في القضاء»(١).

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٧-٣١٨، ونص القرافي تجده في دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٥٤ وهامشها.

# المبحث الثاني

## أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولايتي الحسبة والمظالم

لا بأس أن نعرف أولًا ولاية المظالم، أو معنى المظالم بعد أن عرفنا كلمة الولاية قبل قليل، فتعريف المظالم في اللغة: المظالم جمع مظلمة، وهي الظلامة، يقال: ظلمه يظلمه، ظلمًا ومظلمة، فالظلم مصدر حقيقي، والظلم اسم يقوم مقام المصدر، وهو ظالم وظلوم وظلام، وهذه من صيغ المبالغة التي نعرفها في قواعد اللغة العربية، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، والأصل فيه الجور ومجاوزة الحد، وفي المثل: من شابه أباه فما ظلم، أو من أشبه أباه فما ظلم، وأيضًا: من استرعى الذئب فقد ظلم(١).

والمتظلم هو الذي يشكو رجلًا ظلمه، يقال: تظلم فلان إلى الحاكم من فلان، تظلمه تظليمًا أي أنصفه من ظالمه وأعانه عليه (٢).

أما تعريف ولاية المظالم في الاصطلاح فكما عرفها الماوردي والفراء بأنه» قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة» (٣).

وقد ذكر الماوردي من شروط الناظر في المظالم: أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج في نظره إلى

(١) انظر المعجم الوسيط: ٢/ ٥٧٧ ، أول مادة ظلم ومشتقاتها.

(٢) هذه التعريفات والدلالات والمعاني تجدها في القاموس المحيط: ٤/ ٢٠٥ وفي لسان العرب: ١٢/ ٣٧٣-٣٧٤، وفي المصباح المنير: ص١٤٦ إلى غير ذلك.

(٣) انظر الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٠٢، ولأبي يعلى الفراء: ص٧٣.

سطوة الحماة وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين (١).

ثم قال بعد ذلك: والذي يختص بنظر المظالم يشتمل على عشرة أقسام: ذكر من هذه الأقسام التي يختص بها ناظر المظالم:

النظر في تعدي الولاة على الرعية وأخذهم بالعسف في السيرة، أي بالجور والظلم.

رفع جور العمال فيما يجبونه من الأموال، أي فيما يجمعونه أو يأخذونه من أموال الصدقات وغيرها، فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمة فيحمل الناس عليها.

رد ما اغتصبه ولاة الجور من الناس كالأملاك المقبوضة على أربابها، إما رغبة فيها، وإما لتعد على أهلها.

تنفيذ ما وقف القضاة من أحكام لعجزهم عنها وضعفهم عن إنفاذها على المحكوم عليه لتضرره وقوة يده أو لعلو قدره وعظم خطره.

النظر فيما عجز عنه ناظر الحسبة من المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه.ثم كتاب الدواوين، وتظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم ومشاركة الوقوف، ومراعاة العبادات الظاهرة والنظر بين المتشاجرين، والحكم بين المتنازعين (٢).

* أما أوجه الوفاق والخلاف بين ولاية الحسبة وولاية المظالم، فهي:

أولًا: أوجه الاتفاق: وتتمثل فيما يأتي:

أ- تتفق ولاية الحسبة مع ولاية المظالم بأن موضوع كل منهما مبني على الرهبة

(١) انظر الأحكام السلطانية: ص١٠٢.

(٢) انظر هذه الأقسام وغيرها في الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٠٧ وما بعدها، وفي نظام الحكم في الإسلام: ٦٦٦-٦٦٩.

والشدة المستمدة من سلاطة السلطنة وقوة ولاة الأمر، وهذا الوجه ناتج عن طبيعة عمل كل منهما، فولاية المظالم وجدت لإنصاف من عجز القضاء عن دفع الظلم عنه، وللتصدي لجور العمال والولاة، وهذا يحتاج إلى القوة والشدة لتحقيق الغرض من هذه الولاية، وكذلك الحسبة فموضوعها زجر العصاة والتصدي للفسقة الذين لا ينفع معهم الرفق واللين[1].

ب - يجوز لكل من والي الحسبة ووالي المظالم أن يتعرض لأسباب المصالح والتطلع إلى إنكار العدوان الظاهر، فيقوم بإزالته، ولو لم يدع أحد بذلك.

**ثانيًا:** أوجه الاختلاف بينهما، ونكتفي منها أيضًا بما يلي:

١- أن ولاية المظالم وجدت للنظر فيما عجز عنه القضاء، أما الحسبة فقد وضعت لما رفه عنه القضاء التي لا تحتاج إلى سماع بينة ولا إنفاذ حكم، وقولنا: رفه معناه في اللغة لان واستراح، ومعناه هنا أن القضاء استراح من النظر في مثل هذه الأمور، حيث أنيطت بوالي الحسبة ليتسع وقت القاضي للنظر فيما يحتاج فيه إلى سماع البينة، ويدخله التجاحد والتنافر[2].

قال الإمام الماوردي: ولذلك كانت رتبة المظالم أعلى، ورتبة الحسبة أخفض[3].

وهذا طبعًا بالمقارنة إلى القضاء، فهو هنا يشير إلى علو رتبة المظالم على رتبة الحسبة فيما يتعلق بأمور القضاء، أما الحسبة فلها أعمال أخرى كما رأينا في اختصاصات أو وظائف المحتسب من قبل.

٢ـ وجه آخر من الاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية المظالم: أنه يجوز لوالي

---

(١) انظر مثلًا الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٨ ، ولأبي يعلى: ص٢٨٦، ومعالم القربة: ص٥٥ ، والذخيرة للقرافي: ١٠/ ٤٩.

(٢) انظر القاموس المحيط: ٤/ ٣٠٧ ، المعجم الوسيط: ١/ ٣٦٣.

(٣) الأحكام السلطانية: ص٣١٨.

المظالم أن يحكم في القضايا والمظالم التي تعرض عليه، ولا يجوز ذلك لوالي الحسبة؛ لأن عمل والي المظالم هو الفصل بين القضايا وسماع البينات وتحليف المنكِر وإصدار الأحكام، وهذا كله لا يدخل ضمن نطاق عمل المحتسب (١).

بقي أن نشير إلى الفروق بين نظر المظالم ونظر القضاء، كما قررها الماوردي من عشرة أوجه، تدور كلها حول هيبة ناظر المظالم وتأنيه في إصدار الحكم عند اشتباه الأمور، وكذلك موقفه من الخصوم، وسماع الشهود، ونحو هذا من أوجه يقع بها الفرق بين نظر المظالم ونظر القضاء في التشاجر والتنازع، وهما فيما عداهما متساويان كما قال الماوردي (٢).

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣١٨ ، ولأبي يعلى: ص٢٨٩ ، وانظر أيضًا الذخيرة للقرافي: ١٠/ ٤٩ ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ٥٤-٥٦ ومصادرها.

(٢) راجع الأحكام السلطانية: ص١١١-١١٢ ، وأيضًا: نظام الحكم في الإسلام: ص٦٦٨-٦٦٩ حيث تجد هذه الأوجه من الفرق بين نظر المظالم ونظر القضاة أو بين عمل ناظر المظالم وعمل ناظر القضاء.

# المبحث الثالث

## أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولايتي الحسبة والشرطة

**أولًا:** أصل كلمة الشرطة في اللغة مأخوذ من مادة شَرَط، ومن معاني هذه الكلمة ما يلي:

أ ـ الشَّرْط بفتح الشين المشددة وسكون الراء، ما يوضع ليلتزم به في بيع ونحوه، بمعنى إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه.

وفي الفقه: ما لا يتم الشيء إلا به، ولا يكون داخلًا في حقيقته، وهذا يفرق بين مصطلح الشرط ومصطلح الركن إلى غير ذلك مما يهتم به الفقهاء وعلماء الأصول. وجمع الشرط شروط (١).

ب ـ الشَّرَط بفتح الشين المشددة والراء، والجمع أشراط، ومنه أشراط الساعة أعلامها، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]، ومنه سمي الشُّرَط؛ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها، والواحد شُرَطة وشُرَطي (٢).

ج ـ من المعاني اللغوية أيضًا الشرطة، وهم حفظة الأمن في البلاد، أو هم طائفة من أعوان الولاة، سموا بذلك لأنهم أعدوا لذلك، وعلموا أنفسهم بعلامات، والواحد منهم شُرْطي وشُرَطي منسوب إلى الشرطة، ويقال: صاحب الشرطة أي

---

(١) راجع مثلًا القاموس المحيط: ٢/ ٥٤٢ ، ولسان العرب: ٧/ ٣٢٩ ، والمعجم الوسيط: ١/ ٤٧٩.

(٢) المصادر السابقة: المواضع نفسها.

رئيسها، والجمع شُرَط، وقيل: هم أول كتيبة تشهد الحرب، وتتهيأ للموت [١].

**أما الشرطة في الاصطلاح؛ فيقال: إن الشرطة هي الجند الذين يعتمد عليهم الخليفة أو الوالي في استتباب الأمن وحفظ النظام، والقبض على الجناة والمفسدين، وما إلى ذلك من الأعمال الإدارية التي تكفل سلامة الجمهور وطمأنينتهم [٢].**

**ثانيًا: أوجه الخلاف والوفاق بين ولاية الحسبة وولاية الشرطة:**

**قبل أن أبين هذه الأوجه أشير إلى أن ابن خلدون[٣] بين اختصاصات ولاية الشرطة بقوله: «كان النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس راجعًا إلى صاحب الشرطة، فهي وظيفة أخرى كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول، توسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلًا، فيجعل للتهمة في الحكم مجالًا، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محلها، ويحكم في العقول والقصاص، ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة».**

**أعود إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وولاية الشرطة، فأقول:**

إن هناك شبهًا كبيرًا بين ولاية الشرطة وولاية الحسبة، فمقصود كل منهما منع الفساد وقمع أهل الفساد والعدوان، كما أن هناك بعض الاختلافات بينهما.

أولًا: أوجه الاتفاق بين الولايتين، وتتمثل فيما يأتي:

١) أن ولاية الحسبة وولاية الشرطة قائمتان على الزجر والرهبة المستمدة من

---

(١) انظر القاموس المحيط: ٢/ ٥٤٣، ولسان العرب: ٧/ ٣٣٠.

(٢) راجع في ذلك دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٥٧ ومراجعها، وقد ورد في هامشها أن صاحب الشرطة كان يسمى أيضًا بالحاكم وصاحب المدينة والوالي وصاحب العسس وصاحب المجلس والجلواز والشرطي والعوين.

(٣) في مقدمته: ص٢٤٥.

سلاطة السلطنة وقوة الصرامة، يقول أحد الفقهاء المالكية: إن الحسبة من أعظم الخطط الدينية، وهي بين خطة القضاء وخطة الشرطة، جامعة بين نظر شرعي ديني وزجر.

٢) أنهما منصوبتان من قبل ولي الأمر للاستعداء وإجابة الشكاية وطلب النصرة فيما يدخل ضمن اختصاصات عملهما.

٣) أن طبيعة عمل كل منهما المحافظة على الأخلاق والآداب العامة ومحاربة البدع والفساد وتعقب المخالفين ومعاقبتهم.

٤) أن لكل من والي الحسبة ووالي الشرطة أن يعزر على ارتكاب المنكرات ويؤدب عليها بحسب الحال فيها، ووفق الصلاحيات المنوطة بعمله.

أما عن أوجه الخلاف بين الولايتين، فأجملها فيما يلي:

١ـ وظيفة الحسبة أكثر إجلالًا وتعظيمًا من وظيفة الشرطة لقيام النبي ﷺ بها.

٢ـ لوالي الحسبة أن يأمر الأمراء والسلاطين والولاة والقضاة وغيرهم من أصحاب المناصب في الدولة بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، والأمثلة على ذلك من التاريخ كثيرة [(١)].

إذًا لوالي الحسبة أن يأمر الأمراء والسلاطين والولاة والقضاة؛ لأنه يستمد صلاحيات عمله من أوامر الشرع ونواهيه، والجميع أمام هذه الأوامر والنواهي سواء، فلا فرق بين معصية أمير أو فقير، أما ولاية الشرطة فإنها وإن ابتدأت وظيفة دينية تحرص على اتباع هدي الشريعة إلا أن الأمر اختلف فيها بعد حيث تغلبت مقاصد الحكام وأهواؤهم، فأصبحت هذه الوظيفة تابعة لهم.

---

(١) انظر مثلًا إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٧١ وما بعدها ، فقد عقد الإمام بابًا في أمر الأمراء والسلاطين ونهيهم عن المنكر ، وكذلك معالم القربة في أحكام الحسبة: ص٦٨ وما بعدها.

٣- يختص والي الحسبة بالبحث عن المنكرات الظاهرة، أما والي الشرطة فإن اختصاصه في ذلك أوسع؛ بأن يبادر باتخاذ إجراءات وقائية وتدابير احترازية لمنع الجرائم قبل حدوثها، وذلك كوضع الحراسات وتسيير الدوريات لإرهاب وردع من تسول له نفسه ارتكاب الجرائم.

٤ ـ من الأعمال التي تدخل ضمن اختصاصات والي الشرطة تنفيذ بعض الحدود كالقتل والقطع، ولا دخل لهذا ضمن نطاق عمل والي الحسبة.

٥- لقب صاحب الشرطة أقدم ظهورًا في التاريخ الإسلامي من لقب المحتسب، فقد ورد لفظ صاحب الشرطة صراحة في زمن النبي ﷺ، ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك ﵁ أنه قال: إن قيس بن سعد كان يكون بين يدي النبي ﷺ بمنزلة صاحب الشرطة من الأمير (١).

وما روي عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «ليأتين عليكم أمراء يقربون شرار الناس ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، فمن أدرك ذلك منكم فلا يكونن عريفًا، ولا شرطيًا، ولا جابيًا، ولا خازنًا» (٢)...

وعلى أية حال يتبين لنا من هذه المقارنات مدى العلاقة بين ولاية الحسبة وكل من ولاية القضاء والمظالم والشرطة، وأن هذه الولايات مكملة لبعضها البعض، وأنها ممثلة ما يعرف بالسلطة القضائية، هدفها خدمة العدالة والمحافظة على حدود الشرع، وإرساء قواعد الأمن والاستقرار في المجتمع المسلم، ومنع الفوضى والفساد، وإن كانت ولاية المظالم أعلى رتبة ثم تليها ولاية القضاء، ثم ولاية الحسبة ثم ولاية الشرطة (٣).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام من طريق أنس بن مالك ﵁.

(٢) الحديث أخرجه جماعة منهم: ابن حبان في صحيحه: (١٠/٤٤٦، رقم: ٤٥٨٦) - ذكر الأخبار عما يجب على المرء عند ظهور أمراء السوء.

(٣) انظر دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص٥٩.

# المبحث الرابع

## أوجه الاتفاق والاختلاف بين دعوى الحسبة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

ليكن معلومًا ابتداء أنني في هذا المبحث سوف أنهي الكلام عن آخر قضايا نظام الحسبة في الفكر السياسي الإسلامي؛ وذلك ببيان أوجه الشبه والخلاف بين دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية والدعوى العامة في القانون الوضعي، تلك الدعوى التي تقيمها النيابة العامة نيابة عن المجتمع أو يقيمها المواطنون من منطلق الغيرة على الصالح العام والدفاع عن قيم المجتمع الذين يعيشون فيه.

ومهما يكن الأمر فإنني هنا أكتفي بالقول: إن هناك أوجه شبه وخلاف بين دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية والدعوى العامة في القانون الوضعي، يتضح ذلك على النحو الآتي[1]:

أولًا: فيما يتعلق بأوجه الشبه:

١) فتتفق دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية والدعوى العامة في القانون الوضعي في الغرض الذي من أجله وجد، وهو محاربة المنكرات وحماية النظام العام والآداب العامة، وذلك بالتبليغ عن الجرائم وتوجيه الاتهام مباشرة أمام القضاء.

٢) قيام دعوى الحسبة والدعوى العامة باسم المصلحة العامة للمجتمع.

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال أيضًا: دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص١٧٢ - ١٧٤ ومصادرها.

٣) تتأثر دعوى الحسبة في الحقوق الخالصة لله تعالى بالتقادم على مذهب الحنفية وبعض الحنابلة، وهي لهذا تتفق مع الدعوى العامة من حيث سقوطها ومضي مدة زمنية محددة من تاريخ ارتكاب الجريمة دون اتخاذ أي إجراء فيها، وتقدر المدة الزمنية المسقطة للدعوى الجنائية في القانون المصري بمضي عشر سنين من يوم وقوع الجريمة في مواد الجنايات، وبمضي ثلاث سنوات في مواد الجنح، وبمضي سنة في مواد المخالفات[1].

ثانيًا: أما أوجه الخلاف فيكفينا منها ما يلي:

١ـ تتخلف دعوى الحسبة والدعوى العامة في الأساس الذي تقوم عليه كل منهما، فدعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية مبنية على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما رأينا، وهم مبدأ إلهي عظيم ارتضاه الله عز وجل لإصلاح أحوالهم وتطهير مجتمعاتهم.

أما الدعوى الجنائية فهي من وضع البشر للمحافظة على تطبيق النظام الذي أقروه أو عدوه شريعة بين جماعتهم.

٢ـ نطاق العمل لدعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية يشمل على المنكرات التي تقع على حقوق الله تعالى الخالصة أو الغالبة، سواء كانت هذه المنكرات تركًا لمعروف مأمور به أو ارتكاب منكر منهي عنه، ولهذا لا يمكن حصر نطاق العمل بدعاوى الحسبة في الفقه الإسلامي؛ لأن أي اعتداء على هذه الحقوق يعتبر منكرًا واجب التغيير، بخلاف الدعوى العامة فإن نطاق العمل بها محصور فيما اعتبره القانون جريمة ومنكرًا يعاقب عليه، حيث مبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، ويضاف إلى ذلك الاختلاف في تحديد معنى المنكر في كل من الشريعة الإسلامية والقانون

---

(١) انظر: المصدر السابق: ص١٧٢ ومصادرها.

الوضعي، فالمنكر في الإسلام هو كل ما نهى الله عز وجل عنه وزجر عن ارتكابه، أما في القانون فهو ما اعتبره المشرع القانوني منكرًا، وإن كان مخالفًا أحيانًا لشرع الله عز وجل، وقد ترتب على هذا اعتبار بعض الأمور المنكرة في الشريعة أمرًا مباحًا في القانون الوضعي كشرب الخمر وارتكاب الزنا، واعتبار بعض الأمور التي تعد معروفًا في الشريعة أمرًا منكرًا يعاقب عليه القانون كإقامة الصلاة والالتزام بالحجاب الإسلامي وإظهار بعض الشرائع الإسلامية كالأذان ونحو ذلك.

٣ـ أن دعوى الحسبة مرتبة من مراتب الاحتساب الواجب على كل مكلف توافرت فيه الشروط، بحيث يؤجر على القيام بأدائها، ويأثم هو وغيره من القادرين بتركه، أما قيام النيابة العامة بتحريك الدعوى العامة ومباشرة إجراءاتها فهو من منطلق أداء وظيفة الاتهام نيابة عن المجتمع.

٤ ـ أن لكل فرد توافرت فيه شروط الاحتساب مباشرة دعوى الحسبة أمام القضاء، لا فرق في ذلك بين والي الحسبة والمتطوع بها، بخلاف الدعوى العامة في القوانين التي تتبع نظام الاتهام العام في إجراءاتها الجنائية.

٥ ـ دعوى الحسبة ترفع مباشرة أمام القضاء ليتولى القاضي بنفسه اتخاذ الإجراءات اللازمة للفصل فيها، بخلاف الدعوى الجنائية فإن مهمة التحقيق وجمع الأدلة والإثباتات تقع على عاتق النيابة العامة، وعلى ضوء ما ثبت لديها فإنها إما أن تصدر قرارًا برفع الدعوى أمام القضاء أو بحفظها.

٦ ـ وأخيرًا: للمحتسب رفع دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية على المحتَسب عليه مباشرة أيًا كان وضعه ومنصبه، فلا فرق بين الرئيس والمرءوس، ولا بين الحاكم والمحكوم، ولا بين الغني والفقير، فالناس جميعًا في الشريعة الإسلامية متساوون في الحقوق والواجبات والمسئوليات لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ

أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات:١٣ ] أما في القانون الوضعي فلا يستطيع وكيل النيابة العامة أن يرفع الدعوى العمومية دون استئذان الجهة المختصة إذا كان المتهم من ذوي الحصانات الدبلوماسية أو البرلمانية أو غيرهم ممن اشترط القانون لرفع الدعوى عليهم استئذان جهة معينة [1].

* * *

(١) انظر مثلًا: التشريع الجنائي لعبد القادر عودة: ١/ ٣١٦، ودعوى الحسبة في الفقه الإسلامي: ص١٧٤ ومصادرها.

# الباب الخامس

## النظام المالي في الإسلام

**وفيه تمهيد وستة فصول:**

**التمهيد:** مكانة الموارد المالية بين النظم الإسلامية العامة.

**الفصل الأول:** المقصود بالنظام المالي للدولة الإسلامية، وما يميزه عن المالية العامة الوضعية.

**الفصل الثاني:** الموارد المالية للدولة الإسلامية، والحاجة إليها.

**الفصل الثالث:** الزكـاة (المورد الأول من الموارد المالية).

**الفصل الرابع:** الضرائب (المورد الثاني من الموارد المالية).

**الفصل الخامس:** من الموارد المالية أيضًا: الغنائم والفيء والعشور والجزية والخراج.

**الفصل السادس:** مباحث في النفقات العامة للدولة وإدارتها المالية.

# تمهيد

مكانة الموارد المالية بين النظم الإسلامية العامة

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: النظم الإسلامية العامة وتلاحمها.

المبحث الثاني: الضروريات التي يجب على الدولة تدبيرها.

# المبحث الأول

## النظم الإسلامية العامة وتلاحمها

إن الله تعالى خلق الإنسان، وجعله خليفة له في الأرض، وفضله على سائر المخلوقات، وسخر له ما في السموات وما في الأرض جميعًا منه، وتولاه بالهداية والإرشاد، فأرسل الرسل وأنزل الكتب لئلا يكون للناس على الله حجة، قال تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]، وكان القرآن الكريم كما هو معروف آخرَ رسالة سماوية للإنسان، ولذا جعله الله تعالى شاملًا كل ما يحتاج إليه الإنسان في دنياه وأخراه، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] ويذكر الطبري في تفسيره لهذه الآية أن الله عز وجل يقول: «نزل عليك يا محمد هذا القرآن بيانًا لكل ما بالناس إليه الحاجة من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب»(١).

ولقد ذكر علماء الأصول أن المقصد العام للشارع هو تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معًا، سواء كانت هذه المصالح ضرورية أو حاجية أو تحسينية(٢).

كما أننا فصلنا القول في هذه الأقسام أو هذه الأنواع من المصالح مع التمثيل لها في كلامنا عن المصدر الرابع للسياسة الشرعية، ويكفي أن نذكّر هنا بما أوردناه عن

---

(١) تفسير الطبري: ٤/١٠٨ طبعة بولاق سنة ١٣٢٨هـ.

(٢) راجع على سبيل المثال: الموافقات للشاطبي بتحقيق الدكتور محمد عبد الله دراز: ٢/٨ وما بعدها، طبعة المكتبة التجارية بمصر.

أقسام المصالح في كتابنا (مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية)[1] حيث ذكرنا هنالك أنواع هذه المصالح، وبدأنا بالكلام عن المصالح الضرورية، وهي ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا معًا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل تفوت الحياة أو يختل نظامها، وهذا أحد تعريفات المصالح الضرورية، وكل التعريفات تدور في هذا الإطار، فإذا فُقدت هذه المصالح الضرورية اختل نظام الحياة، وفي الآخرة يفوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، وتتمثل هذه المصالح - كما أشرنا آنفًا - في حفظ ما سمي بالكليات الخمس أو الأصول الخمسة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل أو العرض.

أما النوع الثاني أو القسم الثاني: وهو المصالح الحاجية فقد عرفناه من قبل بأنه: ما يحتاج إليها الإنسان لتتحقق له التوسعة ويرفع عنه الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، وتتمثل أيضًا في الرُّخص في العبادات كالتيمم والقصر والجمع في الصلاة، وتجري كذلك في المعاملات كالقراض والسلم، وأيضًا في الجنايات كتضمين الصناع والقسامة وفرض الدية على العاقلة ونحو هذا.

أما القسم الثالث والأخير: فهو ما سمي بالتحسينات أو التكميلات، ومعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال السيئة والأمور الفاسدة التي تأنفها العقول الصحيحة والفِكَر السليمة، ويجمع ذلك مكارم الأخلاق كالطهارة وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وكثير من مظاهر أو نوافل الطاعات، ومن ذلك آداب الأكل والشرب ونحو هذا، وقد بُعث نبينا ﷺ ليتمم مكارم الأخلاق.

والذي يطالع القرآن الكريم يجد هذا الشمول واضحًا وضوح الشمس في وسط

---

(١) انظر: ص٢٦٠ وما بعدها ومصادرها.

النهار، فقد تناول جميع الأمور العقائدية والأخلاقية والتشريعية والروحية بالتنظيم والتشريع والتأصيل:

* فنظم الناحية العقائدية، وجعل الإنسان يسير في طريق واضح لا لبس فيه ولا غموض، اقرءوا معي: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ (١) اللهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)﴾ وأيضًا قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [سورة الكهف: ١١٠].

* ونظم الناحية الروحية وشرع من العبادات ما يشبع الروح الإنسانية ويسمو بها، وحسبكم أن تقرءوا شيئًا عن حِكَم وأسرار العبادات من صلاة وزكاة وصيام وحج.

* أيضًا نظم الناحية الأخلاقية، فوضع من المبادئ الرفيعة والأخلاق السامية ما يجعل الإنسان في قمة المخلوقات، لاسيما وأنه أكرم خلق الله في الأرض، وقد مدح رسوله ﷺ القدوة فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم: ٤]، ولما سئلت السيدة عائشة رضي الله عنها عن أخلاق النبي ﷺ قالت: كان خلقه القرآن، وهذا وصف دقيق من أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها وأرضاها.

* والقرآن الكريم نظم أيضًا الناحية التشريعية، تلك التي تتعلق بمجالات الحياة الدنيوية من بيوع ومعاملات وجنايات إلى غير ذلك مما وُجد في كتب الفقه الإسلامي.

* كذلك وجدنا فيه الناحيةَ السياسية وما يتعلق بها من علاقة الفرد بالدولة والدولة بالفرد، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ...﴾ [سورة النساء: ٥٩].

* ونظم الناحية الاجتماعية فحدد العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وبين

الفرد في الأسرة وأقاربه وجيرانه وغير ذلك، يقول تعالى على سبيل المثال: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[سورة النساء: ٣٤] ويقول أيضًا: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [سورة العنكبوت: ٨] ويقول: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ... ﴾ [سورة النساء: ٣٦] ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ [سورة النساء: ١٠] إلى آخر حدود الله في آيات المواريث والتي ختمها بقوله تعالى في آخر سورة النساء: ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة النساء: ١٧٦].

* ونظم القرآن الكريم كذلك الناحية الإدارية؛ فأشار مثلًا إلى الإمارة والوزارة وغير ذلك، قال تعالى على سبيل المثال: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ﴾ [سورة القصص: ٥] كما قال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ [سورة طه: ٢٩ إلى ٣١ ] إلى غير ذلك من النصوص الدينية في القرآن والسنة، تلك التي تتعلق بالنظام السياسي الإسلامي، مقوماته وسماته وأهدافه إلى غير ذلك مما عرضنا له أيضًا في باب سابق من هذا الكتاب.

* وحتى الناحية العسكرية نظمها القرآن الكريم أيضًا؛ فحث المسلمين على الجهاد في سبيل الله، وأمرهم بإعداد العدة اللازمة، فقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[سورة الأنفال: ٦٠]، وفي الحديث الصحيح: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير»(١).

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز...، رقم ٤٨١٦ وابن ماجة، =

* أخيرًا: نظم الناحية السياسة والمالية؛ فبين مثلًا وسائل كسب الثروة للفرد والدولة، كما عرض لقضايا صرف الثروة وتوزيعها بصورة مجملة في القرآن الكريم، ومفصلة في السنة النبوية المطهرة، نذكر من هذه النصوص مثلًا قول الحق سبحانه: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [سورة الأنعام: ١٤١] بخصوص زكاة الزروع والثمار مثلًا، وقال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [سورة البقرة: ٢٧٥] إلى غير ذلك من نصوص القرآن والسنة التي وضعت المبادئ الكلية للتعامل في الإسلام.

مما سبق يتبين لنا أن النظام المالي للدولة الإسلامية جزء من النظام الاقتصادي الذي هو جزء من النظم الإسلامية العامة[1]، تلك التي أرشد الله تعالى الإنسان إليها وجعلها محققة لسعادته في الدنيا والآخرة متى التزم بها، وقد ارتبطت هذه الأنظمة جميعها برباط قوي بحيث لا يمكن نزع نظام من بين تلك الأنظمة لتطبيقه بمفرده في مجتمع لا يدين أصلًا بالعبودية لله تعالى؛ لأن الأنظمة الإسلامية متداخلة ومتشابكة مع بعضها البعض، ولعل الأمور العقائدية والأخلاقية والتشريعية أو العملية في السورة الواحدة، بل ربما في الآية الواحدة ما يكشف عن هذا الارتباط بين تلك النظم.

كما في قوله تعالى مثلًا: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ

---

المقدمة، باب في القدر رقم ٧٦ والإمام أحمد في المسند: باقي مسند المكثرين، باقي المسند السابق، رقم ٨٤٣٦ والنسائي في السنن الكبرى: ٦/ ١٥٩ وابن حبان في صحيحه: ١٣/ ٢٨

(١) وراجع: مقدمة مذكرات الدكتور محمد عثمان شبير في الموارد المالية للدولة الإسلامية: ١-٣ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الكويت ١٩٨٦م.

البَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٧٧].

وقد ظهر هذا الارتباط والتشابك والتداخل في آيات أخرى من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [سورة العنكبوت: ٤٥] وقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [سورة التوبة: ١٠٣](١).

---

(١) راجع ترابط الأحكام العقائدية والأخلاقية والعملية أو الفقهية في التأثير في الاقتصاد الإسلامي في كتاب الدكتور حسن الشاذلي: الاقتصاد الإسلامي مصادره وأسسه: ص١٨ وما بعدها طبعة سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

# المبحث الثاني

## الضروريات التي يجب على الدولة تدبيرها

لا يخلو مجتمع من المجتمعات من حاجات ضرورية تحتاج إلى إشباع، وإلا اختل نظام الحياة، وعلى هذا فيجب على الدولة الإسلامية بل على الدولة في أي زمان ومكان ألا تتجاهل هذه الحاجات وتقف بمعزل عنها، وإنما يجب عليها إشباعها لتُحقِّق للمجتمع الحياةَ السعيدة، وهذه الحاجات الضرورية تختلف من مجتمع إلى مجتمع آخر بحسب عقيدته ونظام الحياة التي يتحاكم إليها، فالدول الحديثة مثلًا تعتبر الحاجات الضرورية للمجتمع مقصورة على إقرار الأمن الداخلي والدفاع عن حدود البلاد، أما الحاجات الضرورية للمجتمع الإسلامي فلا تقتصر على الأمن الداخلي والدفاع عن حدود البلاد، بل تمتد إلى حماية الدين وتطبيقه في واقع الناس كافة، كما تمتد أيضًا إلى تحقيق الضمان الاجتماعي بين أفراد المجتمع المسلم، وقد تعرض الفقهاء لهذه الحاجات والمصالح العامة بشيء من التفصيل في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، وهذه الحاجات كما سبق أن أشرنا إليها هي حفظ الدين على أصوله المستقرة، التي تضمن - إذا ما روعيت فهمًا وتطبيقًا - كل ما يصلح للناس في دنياهم وأخراهم، كما بدا واضحًا من تعريف الشريعة أو التشريع الإسلامي، وخصائصه العامة، وأهم المبادئ التي جاء بها.

**هذا وقد بين الماوردي وأبو يعلى أن السياسة الشرعية عالجت هذه الحاجات الضرورية على النحو الآتي(١):**

١- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع - أي طلع أو ظهر أو شذ - أو زاغ ذو شبهة - أي مال عن القصد والطريق - أوضح له الحجة، وبين له الصواب، تلك هي إذن مهمة ولي الأمر أو الإمام أو الحاكم وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسًا من خلل والأمة ممنوعة من زلل، ويتمثل هذا في إنشاء الأقسام والمعاهد والكليات الشرعية التي تقوم بتدريس الدين والعلوم المساعدة له كاللغة والحساب وعلم النفس والتربية وغير ذلك، كما يتمثل في تشجيع الجمعيات والأجهزة التي تقوم بنشر الدعوة الإسلامية، كما يتمثل في محاربة البدع ومنع المجلات والكتب الضالة المضللة وما في حكمها مما تساهم في إفساد الجيل وتضليله ولاسيما شباب الأمة.

٢- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين، ويمتثل هذا في القضاء وديوان المظالم.

٣- حماية البيضة والذب عن الحريم، أي الدفاع عن البلاد ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو بمال، ويتمثل هذا في دوائر الأمن والشرطة.

٤- إقامة الحدود كحد شرب الخمر وحد الزنا وحد القذف وحد قطع الطريق أو الحرابة لتصان محارم الله عن الانتهاك، وكذلك حقوق العباد من الاعتداء عليها أو كما يقول الماوردي: وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك، ويتمثل هذا في

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص٢٢ وما بعدها والأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص٢٧ ومذكرات الدكتور شبير: ص٤ وما بعدها.

الأمن الجنائي والقضاء الجنائي.

٥- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بثغرة يتهكون فيها محرمًا أو يسفكون فيها لمسلم أو مُعاهِد دمًا، ويتمثل هذا في وزارة الدفاع وما في معناها أو حكمها.

٦- جهاد من عاند الإسلام بالدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره الدين، ويتمثل هذا في الجيش والقوة اللازمة له.

٧- تحقيق الضمان الاجتماعي بسد حاجات المحتاجين إلى الطعام والكساء والدواء والمال إذا لم يكن لهم من تجب عليهم نفقتهم،وهذا يكون بجباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصًّا أو اجتهادًا من غير حيف ولا عسف.

ونعقب على هذا الواجب بما قاله الكاساني عندما تحدث عن مصارف بيت المال حيث قال: « أما النوع الرابع - أي المصرف الرابع - فيصرف إلى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم، وإلى أكفان الموتى الذين لا مال لهم، وإلى نفقة اللقيط، وإلى عقل جنايته أي دية جنايته، وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه نفقة ونحو ذلك، وعلى الإمام صرف هذه الحقوق إلى مستحقيها، والله أعلم».

وكان الكاساني قد قرر في مصرف النوع الثالث قبل هذا من الخراج وأخواته بقوله: « كعمارة الدين وإصلاح مصالح المسلمين، وهو رزق الولاة والقضاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة ورصف الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور وإصلاح الأنهار التي لا ملك لأحد فيها»(١).

(١) راجع هذا النص في بدائع الصنائع: ٢/ ١٠٩ طبعة دار المعرفة - بيروت، لبنان.

**وقد ذهب إلى ذلك أيضًا جمهور الفقهاء مستدلين بما يلي:**

أ- قول النبي ﷺ: «من ترك مالًا فلورثته، ومن ترك كلًّا فإلينا»(١). فنحن هنا إذن بصدد الكلام عن تحقيق الضمان الاجتماعي، سواء بسد حاجة المحتاجين إلى الطعام والكساء والدواء والمال أو بتحقيق الواجبات الضرورية للمجتمع الإسلامي.

ب قول النبي ﷺ أيضًا: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم؛ فمن توفى من المؤمنين فترك دينًا فعليَّ قضاؤه، ومن ترك مالًا فلورثته»(٢).

ونحن أيضًا لو تتبعنا التاريخ الإسلامي لوجدنا أن الدولة الإسلامية كانت تقوم بسد حاجة المعوزين والفقراء والعجزة والمسافرين، فهذا الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ﷺ يكتب إلى عماله أن يقيموا الخانات ومراكز الضيافة في بلادهم كي يستضيفوا المسافرين ويقروهم أي يضيفوهم يعني يقومون بضيافتهم بتقديم القِرى، ويتعهدوا دوابهم ويدلوهم على الطريق إذا ضلوا أو إذا افتقدوا الطريق (٣).

وهكذا نكون قد انتهينا من جانب كبير من الحاجات الضرورية أو المصالح العامة للدولة الإسلامية كما قررها الماوردي وأبو يعلى.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الفرائض، باب ميراث الأسير، رقم ٦٢٦٦ ومسلم: كتاب الفرائض، باب من ترك مالًا فلورثته.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الحوالات، باب من تكفل عن ميت دينًا فليس له أن يرجع، رقم ٢١٣٣

(٣) انظر مثلًا تاريخ الأمم والملوك للطبري: ٦/ ٥٦٧.

# الفصل الأول

## المقصود بالنظام المالي للدولة الإسلامية
## وما يميزه عن المالية العامة الوضعية

**ويشتمل على مبحثين:**

المبحث الأول: المقصود بالنظام المالي للدولة الإسلامية.

المبحث الثاني: ما يميز النظام المالي الإسلامي عن المالية العامة الوضعية.

# المبحث الأول

## المقصود بالنظام المالي للدولة الإسلامية

النظام المالي للدولة الإسلامية هو: مجموعة الأحكام الشرعية العملية التي تنظم موارد الدولة الإسلامية ومصارفها بما يكفل سد النفقات العامة التي تقتضيها المصالح العامة للمجتمع الإسلامي من غير إرهاق للأفراد ولا إضاعة لمصالحهم الخاصة(١).

وفي ذلك يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية) معرِّفًا السياسة المالية في الدولة الإسلامية فيقول تحت عنوان (السياسة الشرعية المالية): «السياسة المالية للدولة هي تدبير مواردها ومصارفها بما يكفل سد النفقات التي تقتضيها المصالح العامة من غير إرهاق للأفراد ولا إضاعة لمصالحهم الخاصة» (٢).

وهي إنما تكون عادلة -كما يقول- إذا تحقق فيها أمران:

الأمر الأول: أن يُراعَى في الحصول على الإيراد العدل والمساواة بحيث لا يُطالبَ فرد بغير ما يفرضه القانون، ولا يفرض على فرد أكثر مما تحتمله طاقته وتستدعيه الضرورة.

الأمر الثاني: أن يُراعَى في تقسيم الإيراد جميع مصالح الدولة على قدر أهميتها بحيث لا تراعى مصلحة دون أخرى، ولا يكون نصيب المهم أوفر من نصيب الأهم، وأضاف الشيخ خلاف يقول: والموارد الإسلامية التي رتبت لسد نفقات

(١) انظر: مذكرات الدكتور شبير في الموارد المالية: ص٣

(٢) السياسة الشرعية: ص١٠٠

المصالح العامة هي ما يأتي:

١) الزكاة في الأموال وعروض التجارة والسوائم والزروع والثمار.

٢) ضريبة الأرض الزراعية من الخراج والعشر ونصف العشر.

٣) ضريبة الأشخاص التي تؤخذ من أهل الكتاب وهي الجزية.

٤) العشور، ويقصد ما يسمى حديثًا بالجمارك، وهي الرسوم التي تؤخذ على الواردات إلى البلاد الإسلامية والصادرات منها.

٥) خمس الغنائم أو خمس ما يُعثر عليه من الركاز والمعادن.

٦) تركة من لا وارث له أصلًا أو لا وارث له غير أحد الزوجين، ومال اللقطة وكل مال لم يعرف له مالك، وكل مال صولح عليه المسلمون، وهو ما يسمى بالفيء، فهذه -كما يقول الشيخ خلاف في نهاية تقسيماته هذه- أبواب الإيراد المالي للدولة الإسلامية، وبعضها ثبت أصله بالكتاب والسنة، وبعضها ثبت باجتهاد الصحابة في صدر الإسلام، ولكل باب منها أحكام تفصيلية مبسوطة في مواضعها[1].

وهناك موارد أخرى لم يشر إليه الشيخ خلاف، وكل ما أود قوله الآن هو أن التعريف بالمالية العامة الإسلامية يقصد بها ذلك الفرع من الاقتصاد الذي يحكم النشاط المالي للدولة الإسلامية، أو أنها عبارة عن المبادئ والأصول الاقتصادية العامة، والتي وردت في القرآن والسنة، وتعالج الإيرادات العامة والنفقات العامة للدولة الإسلامية، والموازنة بينها.

إذن يمكن أن نعرف المالية العامة الإسلامية على هذا النحو، بمعنى أنها ذلك الفرع من الاقتصاد الذي يحكم النشاط المالي للدولة الإسلامية موردًا ومصرفًا، فكما

(١) راجع المصدر السابق: ص١٠٠-١٠١.

قلت قبل قليل: هي عبارة عن المبادئ والأصول الاقتصادية العامة سواء وردت في القرآن الكريم أو في السنة النبوية أو كانت بناءً على اجتهادات من الصحابة والتابعين ومن فقهاء الأمة منذ عصر رسول الله ﷺ والعصور الإسلامية التالية له.

**على ضوء هذا التعريف السابق يمكننا تفريغ مفهوم المالية العامة الإسلامية من خلال الأمور التالية[1]:**

١- أن المالية العامة الإسلامية تتكون من مجموعة من الأصول والمبادئ الاقتصادية والمالية العامة أوردها الشارع في القرآن والسنة بصورة مجملة تارة ومفصلة تارة أخرى.

٢- أن هذه المجموعة من الأصول والمبادئ العامة هي أحكام شرعية، تشكل الإطار الرئيسي للسياسة المالية للدولة الإسلامية، ولا يجوز الإخلال بها تحويرًا أو تعديلًا تطبيقًا للقاعدة الشرعية لا مجال للاجتهاد في مورد النص أو نحوها، وذلك بحكم كونها مبادئ أبدية غير قابلة للتعديل، فهي كفيلة بمعالجة الأمور الاقتصادية الحالية والمستحدثة، بل والمستقبلة في كل زمان ومكان، سواء نصًّا أو إجمالًا.

٣- أن هذه المجموعة من الأصول والمبادئ العامة تحدد الموارد العامة والنفقات العامة لخزينة الدولة الإسلامية أو ما يطلق عليه بيت المال، وسبل توفيرها والتصرف فيها أي كيفية جبايتها وإنفاقها وأوعيتها أو مواردها، وكذلك أوجه إنفاقها.

٤- أن بعض هذه المجموعة من الأصول والمبادئ العامة قد يكون مصدرها الاجتهاد، وليس القرآن والسنة، والتي تعتبر تطبيقًا وامتدادًا للأصول والمبادئ العامة الثابتة، ولكنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولاسيما في مجال التطبيق.

---

(١) وراجع: الموارد المالية في الإسلام: للدكتور أحمد عبد العزيز المزيني: ٩-١١ الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، الكويت.

ومن ذلك على سبيل المثال:

أ- فرض ضرائب الزكاة على الأوراق النقدية المتداولة والأسهم والسندات وأرباح العمالة والأرباح الصناعية والتجارية والمهن الحرة والأماكن المستغلة، وهي ضرائب كانت منعدمة زمن رسول الله ﷺ لانعدام وعائها.

ب - فرض ضرائب الخراج على الأرض زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﵁، حيث إن موارد بيت المال كانت تتألف فقط من الزكاة والجزية والغنائم وربما الفيء.

ج- فرض ضرائب العشور بناء على اجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب ﵁.

د- تحديد مقدار ونوعية الجزية، ويرجع ذلك للحاكم، حيث لم يرد نص في القرآن، فقد كانت تجبى عينًا زمن الرسول ﷺ وأبي بكر ﵁ ونقدًا زمن عمر بن الخطاب ﵁، وبحسب المقدرة التكليفية للممول أو من تجب عليه الجزية يسارًا أو فقرًا أو توسطًا.

هـ - جواز فرض ضرائب جديدة في مقدارها ونوعيتها تحقيقًا للمصلحة العامة، فقد قرر الفقهاء جواز قضاء المصلحة العامة الطارئة من تبرع الأغنياء أو بفرض ضرائب جديدة، ولاسيما في أوقات الحروب ونحوها، ولذلك قالوا: إن في المال حقًّا سوى الزكاة، كما قد نعرض لفرضية الضرائب من حيث المشروعية والأهداف والضوابط التي تحكمها، وذلك حين نأتي إلى قضية فرض الضرائب أو المقارنة بين الضرائب والزكاة من وجهة النظر الإسلامية.

وخلاصة هذا التعريف بمفرداته وما استنبطناه من هذا التعريف: أن للمالية العامة الإسلامية مبادئ وأصولًا مقررة ثابتة أو مستنبطة من القرآن والسنة تستند إليها السياسات المالية بشكل عام في الدولة الإسلامية، وتعالج بها جميع أوجه النشاط الاقتصادي للدولة وبصورة أبدية، وفي كل زمان ومكان، مما يجعل المالية

العامة الإسلامية أكثر عمقًا وشمولًا وأكثر بل أدوم صلاحية من المالية العامة الوضعية. وهذا ما يجعلنا نخصص المبحث الآتي للحديث عن هذه الجزئية:

# المبحث الثاني

## ما يميز النظام المالي الإسلامي عن المالية العامة الوضعية

صحيح أن الأهداف المالية والاقتصادية العامة للنظام المالي الإسلامي تكاد تتفق مع نظائرها في النظام المالي الوضعي؛ فكلا النظامين يهدف إلى تحقيق الرفاهية الاجتماعية بتحقيق قدر أكبر من العدالة الاجتماعية، وذلك باستحداث التنمية الاقتصادية ورفع معدلات النمو الاقتصادي والوفاء بالخدمات العامة للشعب أو للجمهور ورفع معدلات الإنتاج والاستهلاك وحفز العمالة الإنتاجية وتوفير الموارد المالية والإنتاجية على وجه الخصوص، ثم إقامة المشروعات التنموية ورفع معدلات التشغيل الشامل بمضاعفة الاستثمار الجاري والدخل القومي والتحكم في توزيعه إلى غير ذلك من أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في كل المجتمعات الإنسانية، إسلامية أو غير إسلامية، إلا أننا نرى والحق يقال، وليس هذا تعصبًا للفكر الإسلامي لكننا نرى بالفعل أن المالية العامة الإسلامية أكثر تبلورًا ووضوحًا وأكثر شمولًا في مضمونها وأهدافها وأساليبها من المالية العامة الوضعية، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار أو إذا راعينا الأمور التالية[١]:

أولًا: أن المالية العامة الإسلامية توسعت في تحقيق الأغراض الاجتماعية بتخصيص موارد معينة لإنفاقها على خدمات اجتماعية خاصة كالزكاة والغنائم والفيء، وهذا مخالف إلى حد كبير لما هو متبع في السياسة المالية الوضعية التي تنكر

---

(١) وراجع: المصدر السابق: ص١٢ وما بعدها.

مبدأ تخصيص أية موارد عامة لأي وجه من وجوه الإنفاق العام، وإنما توزع جميع الموارد العامة في الميزانية على جميع بنود الإنفاق في الميزانية، ويتجلى التوسع في تحقيق الأغراض الاجتماعية أيضًا باستخدام بعض الإيرادات العامة لأملاك الدولة أو الخراج أو العشور أو الضرائب أو باستخدام بعض الإيرادات غير المخصصة أصلًا في حالة عدم كفاية إيرادات الزكاة أو الموارد المخصصة لذلك، وإن كان بعض الفقهاء لا يرى الإنفاق على المصالح العامة من حصيلة الزكاة، وذلك حرصًا على حقوق الفقراء وأفراد الطبقة الضعيفة اقتصاديًا [(١)].

لكن اتسعت شمولية الأهداف المالية للنظام الإسلامي أيضًا بإيرادات أنواع من الضمان الاجتماعي لم تعرفها الأنظمة المالية الوضعية حتى الآن، ومنها مثلًا ضمان الغارمين، وهم الذين تحيق بهم خسائر مالية كبيرة لأسباب معينة، قد لا يكون لهم دخل فيها، وإنما هي أسباب طبيعية كزلزال أو هدم أو دين أو حريق، حتى ولو كان لديهم مال ولكنهم ملاحقون بالديون، أو الذين يتعرضون للفقر بعد غنى، فهؤلاء لهم الحق أن يأخذوا من أموال الغارمين ما يعوض خسائرهم أو يسدد ديونهم، أو الذين يتحملون الديات لاتقاء الفتنة ولإحلال الصلح حتى لا يكون تحملهم هذا سببًا في فقرهم، وقد نشير إلى هذه الجزئية بالتفصيل في مصارف الزكاة حيث يقسم الفقهاء الغارمين إلى قسمين: غارمين لمصلحة أنفسهم، وغارمين لمصلحة غيرهم.

ومن أنواع الضمان الاجتماعي أيضًا ضمان ابن السبيل الذي ينقطع عن بلده وليس معه مال حتى ولو كان غنيًّا، أيضًا لقد توسعت التشريعات المالية الإسلامية في استخدام الأدوات المالية للأغراض الاجتماعية عن التشريعات المالية الوضعية

(١) انظر مثلًا ما قاله الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام: ص١١١ طبعة مكتبة وهبة – القاهرة: ١٩٧٧م.

بفضل تحقيق الأغراض الاجتماعية كالتوازن الاجتماعي والتكافل الاجتماعي أيضًا، وكذلك باستخدام الفيء لتحقيق هذا التوازن الاجتماعي والقضاء على الفوارق الاجتماعية بين الطبقات تطبيقًا لمبدأ إعادة توزيع الثروات الذي تضمنته الآية الكريمة ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [سورة الحشر: ٧] وذلك منعًا لاحتكار التصرف بالأموال من قبل فئة الأغنياء ومدًّا لخزينة الدولة لما تحتاجه من أموال حتى تستطيع تطبيق مبدأ الضمان الاجتماعي لمصلحة اليتامى والمساكين وابن السبيل والغارمين، وحتى يشارك الجميع في عمليات النمو وتحقيق الرفاهية للمجتمع، كلٌّ على قدر طاقته وبحسب إمكاناته.

ثانيًا: مما يميز المالية العامة الإسلامية عن المالية العامة الوضعية أنها أكثر تأصيلًا للقواعد والأصول المالية الثابتة كتحديد مثلًا مقادير الزكاة والفيء والجزية... إلى آخره، والتي تنتفي سلطة ولي الأمر بالنسبة لها، فمثلًا لقد وردت فرضية الزكاة في القرآن الكريم ثم بينت السنة شروطها ونصابها ومقدارها أو على من تجب؟ والأموال التي تجب فيها، أي ما يسمى بوعاء الزكاة، فحددت السنة المطهرة الأصناف أو الأموال التي تجب فيها الزكاة وأنصبتها والمقادير التي يجب إخراجها إذا توافرت شروطها، سواء في الذهب أو الفضة من المعادن، أو في الإبل والبقر والغنم من الأنعام، أو في الحنطة – أي: القمح – والشعير من الزروع، والتمر والزبيب من الثمار، وفي عروض التجارة وفي الأرباح وغير ذلك مما هو مفصل في كتب الصدقات التي كتبها الرسول ﷺ إلى بعض عماله، ومنها كتابه مثلًا إلى عمرو بن حزم وكتاب أنس رضي الله عنه.

ثالثًا: عرفت المالية العامة الإسلامية نظام المالية الوظيفية أو المعوِّضة، والتي لم تعرفها المالية العامة الوضعية إلا في هذه القرن، فلقد اقتضت السياسة المالية الوضعية عدم تدخل الدولة في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية وفي أحوال

السوق، بل حصرت وظائف الدولة في المهام التقليدية كالدفاع والأمن والتعليم والصحة، والتي يعجز الأفراد عن القيام بها، وجعلت دور المالية العامة محايدًا، وينحصر فقط في توفير الإيرادات بالقدر اللازم لتغطية النفقات على المهام والمرافق التقليدية، ودون أن يكون لها أي غرض اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي، ومن ثَمَّ تركت تحقيق وممارسة تلك النشاطات والأغراض إلى الأفراد بحجة أن التوازن العام يجب أن يتحقق تلقائيًا ودون أي تدخل من الدولة، ولم تتخلَّ المالية العامة الوضعية عن هذه الأفكار إلا مؤخرًا، وبعد ثبوت فشلها إزاء تطور الأحداث الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كظهور أزمة الكساد العالمية سنة ١٩٢٩م - ١٩٣٣م واتساع أعباء الدولة وظهور نظرية كينز في التوظف والفائدة والنقود سنة ١٩٣٦م وأحداث الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩م حتى ١٩٤٥م مما أدى إلى تبني نظام المالية الوظيفية أو المعوضة والتي عرفتها المالية العامة الإسلامية منذ أربعة عشر قرنًا.

رابعًا: عرفت المالية العامة الإسلامية مبدأ الفصل بين مالية الدولة ومالية الحاكم، ففرقت بين بيت المال العام وبين بيت المال الخاص للخليفة، هذا الفصل الذي لم تعرفه المالية العامة الوضعية إلا مؤخرًا نتيجة تطبيق الدول الرأسمالية لمبدأ الحرية السياسية وحقوق الإنسان، ولقد تمسك معظم رؤساء أو حكام الدول الإسلامية بمبدأ الفصل هذا، ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب والخليفة العباسي المعتضد سنة ٢٧٩-٢٨٩هـ وأيضًا الخليفة المكتفي الذي تولى بعده من سنة ٢٨٩ حتى ٢٩٥هـ وكثيرًا ما كانوا يسدون العجز في بيت المال العام من بيت المال الخاص[1].

(١) راجع في ذلك: الموارد المالية في الإسلام للدكتور أحمد عبد العزيز المزيني: ص١٢ - ١٧ ومصادرها، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، الكويت.

# الفصل الثاني

## الموارد المالية للدولة الإسلامية

## (تعريفها، وحاجة الدولة إليها، وملامح الاقتصاد الإسلامي)

الموارد المالية للدولة الإسلامية جزء مهم من النظام المالي، أو إن شئت قل: هي جوهر المالية العامة للدولة الإسلامية، وأن هذه الموارد مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنظم الإسلامية الأخرى [1]. وسنقتصر في هذا الفصل على تعريف الموارد المالية وسبب تسميتها بالخراج. ثم نذكر ملامح الاقتصاد الإسلامي وأهم التكليفات الشرعية الواردة على الملكية في الإسلام. وقد خصصنا مبحثًا من هذا الفصل لبيان حاجة الدولة إلى موارد مالية؛ ومن ثم جاءت مباحث هذا الفصل على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف الموارد المالية وسبب تسميتها بالخراج.

المبحث الثاني: ملامح الاقتصاد الإسلامي وأهم التكليفات الشرعية الواردة على الملكية في الإسلام.

المبحث الثالث: حاجة الدولة إلى موارد مالية.

المبحث الرابع: تعقيب على السياسة المالية الإسلامية وأسس الموارد المالية الإسلامية.

---

(١) راجع مذكرات في الموارد المالية الإسلامية: للدكتور محمد عثمان شبير: ص١٢ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الكويت.

# المبحث الأول

## تعريف الموارد المالية وسبب تسميتها بالخراج

### أولاً - تعريف الموارد المالية:

معنى الموارد المالية في الدولة الإسلامية هو بيت القصيد، أو إن شئت قل: هي أساس كلامنا في النظام المالي الإسلامي؛ لأننا سنذكر الموارد الدورية وغير الدورية للدولة، و مصارفها أيضًا، وستحدث عن سلطة ولي الأمر في البحث عن مصادر أخرى أو عن موارد أخرى إذا لم تفِ الموارد الحالية بمقتضيات أو بمتطلبات النفقات العامة أو الميزانية العامة للدولة في الإسلام.

معنى كلمة الموارد في اللغة: الموارد جمع مورد على وزن مَفْعِل كمجلس، وأصل المورد: من ورد يرد ورودًا موضع الوِرْد، ومنه وردتُ الماء أرده ورودًا، إذا ذهبت إلى موضع الماء للشرب، والمورد بمعنى الطريق إلى الماء، ومنه قول النبي ﷺ: «اتقوا الملاعن الثلاث: البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل» (١)، فالموارد في الحديث

(١) أخرجه أبو داود: كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن... رقم ٢٤ وابن ماجة: كتاب الطهارة وسننها، باب النهي عن الخلاء على قارعة الطريق، رقم ٣٢٣ والإمام أحمد: ومن مسند بني هاشم، بداية مسند عبد الله بن العباس، رقم ٢٥٨٠ وأخرجه الحاكم في المستدرك: ١/ ١٦٧ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٢٠/ ١٢٣ قال ابن حجر: " صححه ابن السكن والحاكم وفيه نظر؛ لأن أبا سعيد لم يسمع من معاذ، ولا يعرف هذا الحديث بغير هذا الإسناد". تلخيص الحبير: ١/ ٤٦١ وقال ابن ماجة: هو حديث مرسل. راجع نيل الأوطار: ١/ ١٠٤ وحسنه الألباني في إرواء الغليل: ١/ ١٠٠

مجاري المياه، والمورد بمعنى الطريق، ومنه استقامت الطرق، والمورد بمعنى الطريق المهلك، ومنه ما روي عن أبي بكر الصديق ﷺ أنه أخذ بلسانه وقال: «هذا الذي أوردني الموارد» (١)، والمورد أيضًا بمعنى مصدر الرزق، ومنه الموارد المالية للدولة. قال أصحاب المعجم الوسيط: «المورد بمعنى مصدر الرزق،وهي محدثة» (٢).

فالموارد المالية للدولة تعني مصادر التمويل للدولة، أما المقصود بالموارد المالية للدولة الإسلامية فهي كما قلنا من قبل: مصادر التمويل التي أجاز الإسلام للدولة الاعتماد عليها في سد حاجات الأمة الإسلامية العامة، وهذه المصادر تتركز في الأموال الثلاثة التي ذكرها عمر وتأوَّلها من كتاب الله عز وجل: (الفيء، والخمس، والصدقة). وهي أسماء مجملة يجمع كل واحد منها أنواعًا من المال كما بين أبو عبيد(٣).

وقد يطلق لفظ الخراج على الموارد المالية للدولة الإسلامية، وأول من أطلق ذلك الرسول ﷺ حيث قال: «إنما الخراج على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين خراج» فقد أطلق على الجزية خراجًا، وقد روى الطبراني من طريق الحسن بن علي بن الحسن أن رجلًا جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت موضعًا للسوق أفلا تنظر إلي؟ قال: بلى، فقام معه حتى جاء موضع السوق فلما رآه أعجبه وركض فيه وقال: « هَذَا سُوقُكُمْ فَلَا يُنْتَقَصَنَّ وَلَا يُضْرَبَنَّ عَلَيْهِ خَرَاجٌ»(٤)،أي فلا يضرب

(١) أخرج هذا الأثر الإمام مالك في الموطأ: كتاب الجامع، باب ما جاء فيما يخاف من اللسان، رقم ١٥٦٧ وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد: ١٠/ ٣٠٢ وابن أبي شيبة في المصنف: ٦/ ٢٣٧ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٣/ ٨٣٤

(٢) المعجم الوسيط الذي وضعه جماعة من علماء اللغة، وينسب إلى مجمع اللغة بالقاهرة: ٢/ ١٠٣٥ مصطلح ورد ومشتقاته.

(٣) في كتابه الأموال: ص٢٥.

(٤) أخرجه ابن ماجة: كتاب التجارات، باب الأسواق ودخولها، رقم ٢٢٢٤ والطبراني في

عليكم ضريبة في هذا السوق كضريبة الجمارك أو المكوس أو العشور. وقد أطلق أيضًا عبد الله بن الزبير بن العوام رضي الله عنهما على تلك الأموال لفظ الخراج، حيث قال وهو يصف والده: «ما ولي إمارة قط ولا جباية خراج» (١) أي ما ولي إمارة ولا شيئًا من الأمور التي يتعلق بها تحصيل الأموال.

أطلق الفقهاء أيضًا على تلك الأموال لفظ الخراج، ومن الفقهاء الذين أطلقوا عليه هذا الاسم الإمام أبو يوسف (ت ١٨٢هـ) حيث سمى كتابه الذي ألفه في هذا الموضوع (الخراج) ورسم في هذا الكتاب السياسة المالية للدولة الإسلامية في زمن أمير المؤمنين هارون الرشيد، ثم جاء بعدُ يحيى بن آدم سنة ٢٠٢هـ ووضع كتابًا بنفس الاسم، وقد ألف بعض المحدثين كتابًا في الموارد المالية سماه الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة - رحمه الله - وقد رسم فيه صورة واضحة للنظم المالية في العصور الثلاثة الأولى للإسلام.

## ثانيًا - سبب تسمية الموارد المالية بالخراج:

يرجع سبب تسمية الموارد المالية بالخراج إلى أصل معنى كلمة خراج في اللغة، فالخراج بمعنى الغلة، وقد سمت العرب غلة الأرض والدار والمملوك خرجًا، ومنه حديث النبي ﷺ: «الخراج بالضمان»(٢)، فالخراج في الحديث ما يخرج ويستفاد من

المعجم الكبير: ١٩/ ٢٦٥ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٤/ ٧٦

(١) أخرجه البخاري: كتاب فرض الخمس، باب بركة المغازي في ماله حيًّا وميتًا مع النبي، رقم ٢٨٩٧

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبًا، رقم ١٢٠٦ وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه النسائي: كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، رقم ٤٤١٤ وأبو داود: كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد

العين المبتاعة، والخراج والخرج هو الأجرة، ومنه قوله تعالى في قصة ذي القرنين: ﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف: ٩٤] ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ [المؤمنون: ٧٢] الخرج بالسكون، وفي قراءة لحمزة وللكسائي خراجًا، والخرج والخراج بمعنى واحد هو الأجرة من المال، وقيل: الخراج الغلة، والخرج الأجرة، وقيل الخراج: اسم لما يخرج من الأرض، والخرج ما يؤخذ عن الرقاب، وهو قول أبي عمرو بن العلاء، والخراج إتاوة سنوية أو ضريبة تؤخذ من أموال الناس (١).

بهذا يتبين لنا أن الخراج في اللغة له معنى شامل وعام، يشمل الغلة التي تخرج من العين كالأرض وغيرها كما يشمل الأجرة التي تستفاد من كراء الأرض، كما يشمل أيضًا الضريبة المفروضة على الأموال أو الأشخاص، ولذلك قال ابن عطية: الخراج هو المال الذي يجبى ويؤتى به لأوقات محدودة، هذا هو الذي جعل النبي ﷺ وغيره يطلقون على الأموال التي تليها الدولة لفظ الخراج.

وينبغي أن يُلاحظ أن الخراج له معنى خاص بالإضافة إلى المعنى العام الذي ذكرنا، فهو ضريبة الأرض خاصة، وهذا المعنى كان واضحًا تمامًا في أذهان المسلمين الأوائل الذين سنوا هذه الضريبة وفي أذهان المسلمين الذين ساروا على هذه السُّنة بعد ذلك، فعمر ﷺ هو أول من سن ضريبة الأرض، حيث رأى بعد استشارة الصحابة أن يرتب على أرض السواد بالعراق خراجًا بالمعنى الخاص، كان ذلك في الفتوحات الإسلامية في عهد عمر ﷺ حيث قال: «وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها (الذين يقومون عليها) وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية»(٢).

به عيبًا، رقم ٣٠٤٤ وابن ماجة: كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، رقم ٢٢٣٤

(١) راجع في ذلك تفسير الماوردي: ٢/ ٥٠٧ و٣/ ١٠٣ وأيضًا المعجم الوسيط: ١/ ٢٢٣

(٢) راجع كتاب: من حياة الخليفة عمر بن الخطاب، عبد الرحمن البكري: ص٣٤٣ مطبعة

وقد كان هذا المعنى واضحًا عند عمر بن عبد العزيز حيث قال: إنما الجزية على الرءوس، وليس على الأرض جزية، أيضًا كان واضحًا عند أبي يوسف الذي تكلم عن الخراج بالمعنى العام، وضمّنه بابًا مستقلًّا عن الخراج بالمعنى الخاص.

الإرشاد، بيروت.

# المبحث الثاني

## الاقتصاد الإسلامي وملامحه وأهم التكليفات الشرعية الواردة على الملكية في الإسلام

إن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد واقعي وأخلاقي معًا في غاياته التي يرمي إلى تحقيقها، وفي الطريقة التي يتخذها لذلك، كل هذا في إطار التوجيهات الإلهية التي ليست من وضع فئة من الناس قد يغلب على تفكيرهم مذهب معين أو أفكار معينة أو مبادئ خاصة، بل هي من وضع الخالق عز وجل، فالاقتصاد الإسلامي اقتصاد متميز عن الاقتصاد المعاصر، سواء كان رأسماليًا أو اشتراكيًا أو خليطًا منهما، فهو مع إقراره للمشاهدات والاستنباطات الصحيحة يفرض على البشر توجيهات إسلامية تختلف في مصدرها عن توجيهات المذاهب الاقتصادية المعاصرة، وذلك لأن الاقتصاد الإسلامي لا ينفصل عن العقيدة التي تهيئ له كل عناصر البقاء والقوة، فهذا الاقتصاد لم يأخذ من النظم الرأسمالية ومن النظم الاشتراكية محاسنها كما قد يظن بعض الدارسين أو الباحثين في علم الاقتصاد، ويحاولون الموازنة أو المقارنة بين النظام الإسلامي من جهة، وبين الأنظمة الوضعية من جهة أخرى؛ لأن النظام الإسلامي أقل ما يقال: أسبق من النظامين، وتنبثق قواعده وأحكامه عن مبادئ أصيلة لم يأخذها من هذا النظام أو ذاك، ويكفينا أيضًا أن نقرر أن تعاليم الإسلام بخصوص النظام المالي بصفة عامة جاءت في صيغة كلية لحكمة مقصودة، وهي أن التعميم الذي لا ينزل إلى التفصيلات الجزئية لا يقيد الأجيال المقبلة بهذه

التفصيلات والتطبيقات، بل تركها - كما يقول الدكتور محمد عبد الله العربي[1] - حتى تقتبس الوضع الذي تتوافر فيه الملاءمة العملية لحاجات كل زمان ومكان، مادامت تسوده التعاليم الكلية بوجه عام، وينبثق عن توجيهاتها، وهذه هي المرونة اللازمة التي يراد لها الخلود لتكون ملائمة لتطور احتياجات البشر، فتعاليم الإسلام في تنظيم شئون المجتمع ليست تعاليم جامدة لا تقبل التطبيق إلا على أسلوب واحد، لا فكاك منه ولا محيص عنه، بل هي تعاليم ذات هدف واضح ثابت لا يتغير ولا يتبدل، ولكن طريق الوصول إلى الهدف قابل للتبديل والتغيير في ضوء ظروف كل مجتمع وما تقتضيه هذه الظروف في عصر معين.

وإذن واجب كل جيل أن يستبين الهدف من التعاليم الإسلامية في شئون الحكم وفي شئون الاقتصاد، ثم يتخذ الطريق الذي يوصّله إلى هذا الهدف، فالعلل التي تصيب المجتمع في هذين المجالين - الحكم والاقتصاد - قد تختلف من عصر إلى عصر، ويجب على كل جيل أن يراعي في اختيار الطريق إلى الهدف طبيعة هذه العلل، كذلك يجب أن يستفيد من كل ما استحدثه العلم الذي أمرنا الله تعالى باجتلاء آفاقه، ويجب كذلك أن يعد العدة لمواجهة المحيط الدولي وأخطاره.

ومثال هذه التعليمات: الإنفاق في سبيل الله؛ فقد كان الصحابة رضوان الله عليهم في صدر الإسلام مثلًا يؤدون الزكاة المفروضة ويتطوعون بالإنفاق في سبيل الله بخير ما عندهم كلما دعت إلى ذلك حاجة المجتمع الإسلامي، ولكن في عصر آخر قد تتخلخل العقيدة الإسلامية ويهبط المستوى الأخلاقي في المجتمع، فيتطلب الأمر حينئذ تدخلًا من الدولة الإسلامية لتنفيذ أداء فريضة الإنفاق في سبيل الله،

(١) انظر: النظم الإسلامية محمد عبد الله العربي: ١/ ١٢ وما بعدها، مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة، وكتابنا: دراسات في المعاملات الإسلامية: ص٢٧٣و ٢٧٦ و٣١٦ والمصادر التي اعتمدنا عليها هناك.

وتنظيم هذا الأداء عن طريق فرض نظام ضريبي شامل، والهدف الإسلامي في العصرين لم يتغير، ولكن الطريق إلى بلوغ هذا الهدف يجب أن يساير ظروف العصر؛ أي يتغير بحسب مقتضيات الزمان والمكان وشدة حاجة المجتمع أو ظروف الحالة التي عليها المجتمع.

كما تقضي تعاليم الإسلام الاقتصادية وجوب مداومة استثمار المالك لماله، هذا التكليف الذي يفرضه الإسلام على مالك المال كان يطبق في عصر الرسول ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين على نحو معين وفي نطاق محدود، أصبح هذا في عصرنا يتطلب تطبيقًا أوسع في نطاقه مع بقاء الهدف الإسلامي فيه كما كان بغير تبديل أو تغيير..

هكذا يجد الباحث أن تعاليم الإسلام جاءت في صورة مبادئ عامة وأصول كلية متسمة بطابع الخلود، فلا تتغير ولا تتبدل في أصولها أو في مبادئها، وإن تغيرت في تطبيقاتها أو في فروعها.

أما النظم التي تباشر تطبيق هذه التعاليم فلا تشاركها في هذا الطابع بل يجب أن تظل قابلة للتطور بما يفي بمطالب كل زمان ومقتضيات كل بيئة، تلك إذن سنة الله في هداية البشر على لسان رسله وأنبيائه في شئون مجتمعاتهم فيما لم يرد فيه حكم مفصل يرشد البشر إلى معالم الطريق، ثم بما غرس فيهم من نعمة العقل يترك لهم اختيار الوسائل الملائمة في سلوك هذا الصراط المستقيم واختيار التنظيم الذي يكفل لهم بلوغ الهدف المنشود [١].

إن الدين الإسلامي تناول جميع نواحي الحياة الإنسانية، وجاء بدستور شامل ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقد أشرنا من قبل إلى مجموعة

---

(١) راجع في ذلك: النظم الإسلامية: ١/ ١٨-٢٠

النظم الإسلامية وتلاحمها، ورأينا أو انتهينا بعد ذلك إلى أن الدين الإسلامي هو دين الفطرة التي فطر الناس عليها، والعقيدة في هذا تحتل المركز الأول، فهي العنصر الرئيس الفعال في توجيه سلوك الفرد والجماعة، وهي الإطار العام للنظام الاقتصادي الإسلامي، فالإسلام لا يعترف بالمذاهب والفلسفات التي تجعل من الفرد والمجتمع خصمين متصارعين، حيث تقرر المذاهب الفردية أن تكون الغلبة للفرد، فنشاط الفرد لا ضابط له إلا مصلحته الذاتية، ولا التزام عليه نحو المجتمع إلا بالامتناع عن الجرائم التي حددها القانون الوضعي. أما المذاهب الاشتراكية أو الجماعية فإنها هي الأخرى طبقًا لأيديولوجيتها تلغي ذاتية الفرد، حيث لا يملك حرية التصرف إلا بوصفه ترسًا صغيرًا في آلة ضخمة تعمل لصالح الجماعة، هذا الصراع بين الفرد والمجتمع أو هذا التعارض بين مصلحة كل منهما لا وجود له في الاقتصاد الإسلامي، بل تمضي الشريعة الإسلامية في التوفيق أو التوازن أو الجمع بينهما في كلٍّ متماسك يتجه في اتجاه واحد، هو تحقيق التوازن الحكيم بين مصالح هذه الكتلة البشرية، بل بينها وبين الإنسانية كلها، صحيح أن الإسلام يقرر مسئولية الفرد في مثل قوله جل شأنه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] وقوله: ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الجَزَاءَ الأَوْفَى﴾ [النجم:٣٨ إلى ٤١] وقوله: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: ١٣] وأيضًا قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] ونصوص أخرى كثيرة في القرآن الكريم ومثلها في السنة المطهرة تدور في هذا الإطار أو توضح هذه المعاني السامية، لكن الإسلام في الوقت ذاته يدمج في مسئولية مشتركة مسئولية الفرد عن

المجتمع ومسئولية المجتمع عن الفرد حتى تصبح كلًّا لا يتجزأ[(١)].

القرآن الكريم يقرر صراحة أن المسلم الذي لا يُعِين الضعيف يكون في منزلة المكذب للدين، اقرءوا معي قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (٢) وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣) فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (٧)﴾ ومثل ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء:٥] إلى غير ذلك من نصوص القرآن والسنة التي تفرض على المسلم ألا يقف من مجتمعه موقفًا سلبيًّا، بل عليه أن يسعى ويشترك في السعي لرفعة المجتمع وقوته.

فالدين الإسلامي منهج كامل تتعاون عباداته وشعائره وتكاليفه الفردية والاجتماعية لتنتهي جميعًا إلى الخير والصلاح والنماء، فعلى المسلم إذن أن يفعل الخير ويرفع المنكر وينكره خوفًا من عقاب الله تعالى الذي قال في قرآن يتلى إلى يوم الدين: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء:١٦] فالعقاب هنا شامل للكل، ولو أنهم أكثرهم لم يفسقوا، ولكن سكوتهم عن الفسق جعلهم مستحقين للتدمير، سواء قرئت الآية بفتح ميم (أمرنا) فقط أو بتشديدها.

أقول: إن الآيات القرآنية وتوجيهات الرسول ﷺ كثيرة مستفيضة في هذا المجال، وكلها تقيم أقوى البراهين على هذا التطور الإسلامي للعلاقة بين الفرد والمجتمع، ومن ذلك قال رسول الله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا»[(٢)].

---

(١) المرجع السابق: ١/ ١٧-١٨.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد، رقم ٤٥٩ ومسلم: كتاب

وهذا أسمى ما يتصوره الخيال للتعاون والتكامل في المجتمع أو في أي مجتمع كما قال ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته»[(١)] أي لا يوجد فرد معفي من رعاية المصالح العامة، فكل فرد راع في المجتمع ولو في الحدود التي استرعاه الله عليها، سواء كان رب البيت أو ربة البيت أو الحاكم أو الرئيس أو المرءوس، في أي مجال، وعلى أي مستوى، كما قال ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى» كلها أحاديث صحيحة تؤيد هذا المعنى العظيم الذي حرص عليه النظام الإسلامي بشكل عام، وهكذا يصور الإسلام حقيقة الارتباط بين الفرد والمجتمع، وكيف أنهما ليسا خصمين متصارعين كما صورتهما المذاهب الفردية والمذاهب الجماعية على السواء، فهذا يقرر الملكية الفردية والحرية الاقتصادية، والآخر يقر الملكية الجماعية، ولا يعبأ بالملكية الخاصة أو الملكية الفردية.

وهكذا أيضًا نخلص إلى أن جوهر الخلاف بين المذاهب الاقتصادية ينصب بالدرجة الأولى على حقوق الملكية، فنجد أن النظام الاقتصادي الرأسمالي يسخر المجتمع لخدمة الفرد، والنظام الاشتراكي يسخر الفرد لخدمة المجتمع، ولكن النظام الإسلامي يهدف إلى التكافل الاجتماعي والعدالة التي قوامها التوازن.

وبالجملة فإن خصائص الاقتصاد الإسلامي أو ملامحه تتمثل فيما يلي:

أولًا: المال كله لله، والإنسان مستخلف فيه، وهذه الخاصية لا وجود لها في الأنظمة الوضعية، سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية.

ثانيًا: أنه مرتبط بالتشريع والخلق الكريم، حيث يخضع للمبادئ الكلية

---

البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم ٤٦٨٤

(١) أخرجه البخاري: كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم ٨٤٤ ومسلم: كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، رقم ٣٤٠٨

والتوجيهات السامية في الإسلام، تلك المبادئ أو التوجيهات التي تحكم أنماط المعاملات على كل المستويات، ولذلك كانت فكرة الحلال والحرام هي المنظمة لأي نشاط اقتصادي أو غيره في المنهج الإسلامي، فضلًا عن مبادئ أخرى كالإخاء والوفاء بالعهد والإخلاص وغير ذلك.

ثالثًا: التوازن بين المادة والروح، خلافًا أيضًا لمعطيات أنظمة الاقتصاد الوضعي التي تركز على الجانب المادي، ولا شأن لها بالجانب الروحي في المعاملات أو غيرها.

رابعًا: الجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، أو بين الفردية والجماعية في ضوء ما قررته لكم قبل قليل.

خامسًا: وأخيرًا فإن أصوله تجمع بين الثبات والمرونة، ومن ثَمَّ كان صالحًا للتطبيق في أي زمان ومكان، إذا خلصت النيات على مستوى الحكام والمحكومين[1].

لكنني قبل أن أنتقل إلى نقطة أخرى ألفت الانتباه إلى ما سبق أن قررته في كتابي المذكور من أن الالتزام بالأصول الاقتصادية الإسلامية جزء من العقيدة الدينية، فلا يجوز القول بأننا مسلمون نؤمن بالمعتقدات ونقيم العبادات، ونرفض في الوقت نفسه التنظيم الاقتصادي القائم على أساس هذه المعتقدات والعبادات؛ ذلك أنه لا فصل من هذا الجانب بين أمور الدين وأمور الدنيا، فهما معًا يكونان من وجهة النظر الإسلامي بناءً واحدًا تندمج فيه مجموعة من العناصر، وإذا اختل بعضها انعكس أمره على بقية البناء، والنصوص في هذا المعنى كثيرة؛ منها قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود:٨٨].

وقوله: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن

(١) يوجد ذلك مفصلًا في كتابنا دراسات في المعاملات الإسلامية: ص٣١٦ وما بعدها.

كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلاَ تَبْغِ الفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُفْسِدِينَ﴾ [القصص:٧٧] يقول الحافظ ابن كثير: أي استعملْ ما وهبك الله من هذا المال الجزيل والنعمة الطائلة في طاعة ربك والتقرب إليه بأنواع القربات التي يحصل لك بها الثواب في الدنيا والآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا: أي مما أباح الله فيها من المآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح، فإن لربك عليك حقًّا، ولنفسك عليك حقًّا، ولأهلك عليك حقًّا، ولزورك - أي ضيفك - عليك حقًّا، فآت كل ذي حق حقه (١).

وفي هذا يقول أبو الأعلى المودودي: الدنيا والآخرة في نظر الإسلام مرحلتان من مراحل الحياة المتصلة التي لا تنقطع،وما يُتّبع في الأولى تظهر نتائجه في الثانية واضحة جلية، فإن سلكت في قضاياك السياسية والاقتصادية مسلكًا يتفق وخطة أخرى غير خطة الإسلام المحكمة، فإن صنيعك هذا يعتبر ارتدادًا جزئيًّا، يقضي بك إلى ارتداد كلي نهائي، والعياذ بالله؛ إذ معناه أنك قطعت أحكام الإسلام وجزأت تعاليمه، وفصّصتها لتقبل بعضها وترفض الآخر، وما من مسلم يؤمن إيمانًا صحيحًا يقبل هذا التفريق، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ القِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ العَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة:٨٥].

ومن جهة أخرى خلق الله الإنسان لعبادته وحده، وما الأموال والأرزاق والطيبات التي أودعها الله في أرضه إلا وسائل تيسير على الإنسان تحقق الهدف من خلقه، وقد شرَّع الله تعالى قواعد وأنظمة لدفع مفسداتها ومهلكاتها، وذلك حتى لا ينشغل الإنسان بالوسيلة عن تحقيق الهدف، ولهذا بقيت ملكية المال جميع المال أو

(١) انظر في ذلك: تفسير ابن كثير: ٣/ ٣٩٩.

جميع الثروات ملكيات أصلية لله، وعارية في يد البشر، فهو مجرد خليفة، عليه أن يكتسب المال ويتصرف فيه على النحو الذي رسمه له موكله، ومن ثَمَّ فإن عدم الالتزام بالقواعد الاقتصادية التي شرعها الله لتنظيم تحصيل وصرف هذا المال يعتبر خروجًا عن الهدف من وجود الإنسان وإخلالًا لشروط خلافته على المال وحكمًا بغير ما أنزل الله، وهي أمور وصف فاعلها بأقبح الصفات وهدد بأشد العقاب، يقول الله تعالى: ﴿فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ [المائدة:٤٤] ويقول أيضًا: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالًا قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس:٥٩].

ويقول: ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل:١١٦-١١٧].

ولا ننسى ما سبق أن قررناه في كلامنا عن واجبات الحاكم والمحكومين في النظام السياسي الإسلامي. ومن جهة أخرى فإن النظام المالي في الإسلام قد وضع مجموعة من التكليفات الشرعية على الملكية الخاصة والعامة، وقد سبق علماؤنا بالفضل؛ فبسطوا الحديث في تلك الضوابط التي ترد على ملكية الأموال أو تقيد حق مالك المال من حيث إنها تكليف بأمر أو بنهي إزاء ما بحوزته من المال، وسموها التكاليف، وقسموها إلى تكاليف إيجابية وتكاليف سلبية، ونظرًا لأن هذه التكاليف بقسميها تمثل المبادئ الجوهرية للاقتصاد الإسلامي، كما أنها تلخص الحقائق التي غرستها التعاليم الإسلامية، أخلاقية واجتماعية واقتصادية، وفي وجدان المسلم وسلوكه بحكم كونها تكاليف وقيودًا تنضبط بها أنشطة المال، وأيضًا فإن النظام الإسلامي لم يترك تعاليمه وتوجيهاته التي أوردتها الشريعة في مجال التنظيم

الاقتصادي معلقة بالفضاء بخيط من أهواء النفس البشرية ونزواتها وطموحاتها، لكنه بادر إلى مساندتها بالضمانات التشريعية التي تجعلها ضرورية التحقيق وإلى تحصينها بتعاليمه أو مقرراته التي تبسط يد ولي الأمر المسلم بحمل الفرد على احترام هذه التكاليف أو التوجيهات إذا لم يلتزم بها ويذعن لها طائعًا بدافع عقيدة الاستخلاف واستشعار رقابة الله في السر والعلانية.

ومن أمثلة تلك التكاليف الشرعية الواردة على الملكية العامة والخاصة في الإسلام ما نلخصه في النقاط التالية:

وجوب استثمار المال إذا كان من مصادر الإنتاج.

وجوب اتباع طرائق التملك المشروعة في كسبها واستغلالها والبعد عن تلك الوسائل غير المشروعة، وهذه وتلك معروفة «الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام»[1].

وجوب اتباع أفضل السبل في الاستثمار؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

توجيه هذا الاستثمار إلى ما تمليه ضرورات المجتمع، ففي الحديث الصحيح: «خير الناس أنفعهم للناس»[2]. و«من لا يَرحم لا يُرحم»[1]. و«الله في عون العبد

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب من استبرأ لدينه، رقم ٥٠ وفي كتاب البيوع، باب الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما مشبهات، رقم ١٩١٠ وأخرجه مسلم: كتاب المساقاة باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم٢٩٩٦

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير: ٢/ ٣٥ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٨/ ١٩١ والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٦٢٣ فيه عمرو بن أبي بكر السكسكي الرملي: واهٍ.. وقال ابن عدي: له مناكير. راجع فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي: ٣/ ٦٤١ وضعفه النووي في

=

ما كان – أو ما دام – العبد في عون أخيه»[٢].

اجتناب الضرر في كيفية استعمال المال استهلاكًا أو استثمارًا، فلا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال، والقواعد في هذا المعنى كثيرة.

الزكاة وشبهها من الحقوق الواجبة في هذه الملكية أو على هذه الملكية كما سنعرض لطرف منها فيما بعد إن شاء الله[٣].

---

فتاويه؛ لأن فيه يوسف بن عطية ضعيف باتفاق الأئمة. راجع كشف الخفاء: ١/ ٣٨١

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، رقم ٥٥٣٨ ومسلم: كتاب الفضائل، باب رحمته صلى الله عليه وسلم بالصبيان والعيال، رقم ٤٢٨٢

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، وعلى الذكر، رقم ٤٨٦٧ والترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في الستر على المسلم، رقم ١٣٤٥ وأبو داود: كتاب الأدب، باب في المعونة للمسلم، رقم ٤٢٩٥

(٣) راجع هذه التكليفات مفصلة في كتابنا: دراسات في المعاملات الإسلامية: ص٢٧٦ وما بعدها.

# المبحث الثالث

## حاجة الدولة إلى موارد مالية

في ضوء المذهب الاقتصادي الإسلامي المتقدم نجد أن دور الدولة الإسلامية يتميز بالاتساع والشمول، فتتعدد وظائفها لتغطي الكثير من جوانب النشاط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وأن أهدافها ووظائفها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنشاطها المالي لإشباع الحاجات العامة، وذلك رهن بدورها في الحياة الاقتصادية ومدى تدخلها في الحياة الاقتصادية وغيرها ومراعاتها للظروف المتجددة في المجتمع الإسلامي وخدمة المصالح الحقيقية فيه لضمان التكامل أو التكافل الاجتماعي والتقدم والرفاهية، ولتحقيق أكبر إشباع ممكن للأفراد في ظل قيم هذا المجتمع المسلم، فوظائف الدولة في الإسلام ليست واجبات سياسية فقط أو لحماية الأمن، ولكنها أيضًا واجبات اجتماعية واقتصادية وثقافية فضلًا عما هناك من واجبات دينية روحية [1].

ومن الطبيعي أن يتطلب قيام الدولة بدورها وإشباع هذه الحاجات حصول الدولة على جزء من الموارد المختلفة في المجتمع يمكّنها من القيام بدورها، ولذا فإن

(١) وراجع في ذلك: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٢٢ ولأبي يعلى: ٢٧ والسياسة الشرعية لابن تيمية: ص٤٨ وما بعدها، والنظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس: ص٢٧٩ و٢٨٢ الطبعة الخامسة: سنة ١٩٦٩م، والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١٠١- ١٠٨ ومذكرات الموارد المالية للدولة الإسلامية للدكتور أحمد المزيني بجامعة الكويت: ص٥ وما بعدها طبعة سنة: ١٩٩٤م.

جوهر النشاط المالي في الدولة هو الحصول على الموارد وإنفاقها لإشباع الحاجات العامة، وتحقيق أهداف المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولما كان هدف الدولة الإسلامية ليس فقط حماية الأفراد وملكيتهم والقيام بالخدمات الأساسية اللازمة لازدهار اقتصادها كالأمن الداخلي والدفاع الخارجي وتزويد الاقتصاد القومي بالخدمات الأساسية كإنشاء الطرق وحفر الترع وشق القنوات وصيانتها، وتقف على هامش الاقتصاد القومي أي على الحياد، بل كان هدفها إقامة مجتمع مستقر متكامل يرسم التشريع الإسلامي إطاره العام، والدولة تعمل في حدود هذا الإطار، ويعني مفهوم المالية العامة فيه توزيع الأعباء للقيام بالإنفاق على الخدمات، وقد ساهم تطور الأحداث واتساع الدولة الإسلامية بزيادة الإنفاق العام وضرورة حصول الدولة على الإيرادات اللازمة لتمويل هذا الإنفاق لتحقق الدولة أهدافها وتقوم بوظائفها.

ويمكن إجمال وظائف الدولة الإسلامية في النقاط التالية:

حماية الإسلام في عقائده وأخلاقه وتنفيذه في تشريعه وأحكامه.

تأمين الأمن الداخلي والدفاع الخارجي والجهاد لإزالة الظلم والاستعباد بين البشر، ونشر الإسلام والدعوة إليه.

إقامة العدل ومنع الاعتداء والظلم ومعاقبة الجناة.

تحصيل الإيرادات العامة والقيام بالإنفاق العام.

التدخل في الشئون الاقتصادية لتحقيق العدل والكفاية للفرد والمجتمع في مجال الحياة الاقتصادية كتحديد الأسعار والأجور حيث يجب تحديد ومنع الاحتكار والاستغلال والإجبار على البيع والتأجير والعمل حيث يكون ذلك ضروريًا.

تولية من يقومون بوظائف الدولة وشئونها من القادرين على القيام بها، فالدولة

في الإسلام تقوم بكل عمل يؤدي إلى جلب المصالح ورفع المضار [(١)].

إقامة القسط في حقوق الله وحقوق العباد، ولتكون كلمة الله هي العليا، وليكون الدين كله لله، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «فالمقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم، وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين. وبعد هذا يربط الفقيه الإسلامي الكبير ابن تيمية بين قيام الدولة الإسلامية أي قيام الدين، وبين قسمة المال، أي: إنفاق المال وعدالة توزيع الأعباء المالية، فيوجب على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله، ويضعه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه، ويروي في ذلك قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه إذ بلغه أن بعض نوابه ظلم، فيقول: اللهم إني لم آمرهم أن يظلموا خلقك أو يتركوا حقك»[(٢)].

وهكذا لكي تقوم الدولة الإسلامية بدورها وتحقق أهدافها وإشباع الحاجات العامة لا بد لها من الحصول على الإيرادات اللازمة لتمويل هذه الخدمات، والدولة الإسلامية - كما أشرنا بإيجاز من قبل - تمول نفقاتها من مصادر متعددة طبقًا لقواعد عادلة أوجبت على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله، ويضعه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه كما نقلت عن ابن تيمية قبل قليل.

---

(١) راجع أيضًا ما سبق أن نقلناه عن الماوردي في الأحكام السلطانية: ص٢٢ وأبي يعلى: ص٢٧ والدكتور محمد عثمان شبير في مذكراته في الموارد المالية للدولة الإسلامية: ص٣ وما بعدها.

(٢) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية: ص٣٥ و٤٨.

# المبحث الرابع

## تعقيب على السياسة المالية الإسلامية وأسس الموارد المالية الإسلامية

إن الباحث في مالية الدولة الإسلامية يجد أن إيراداتها تحصّل طبقًا لنظام فريد في قواعده العادلة، ويتصف بالمرونة الكافية، بحيث يفي بمتطلبات الدولة من أموال لتمويل الإنفاق العام. ويمكن موارد الدولة الإسلامية – من حيث الدورية؛ أي السنوية – إلى موارد دورية تحصل كل عام، وأخرى غير دورية: فالموارد الدورية هي دعامة النظام، أو هي المورد المالي لبيت مال المسلمين، وهي تتكون من الزكاة والخراج والجزية والعشور. أما الموارد غير الدورية – وهي ليست سنوية – فمن أهمها خمس الغنائم والفيء والتركة التي لا وارث لها وكل مال لا يعرف له مستحق أو اللقطة، وما يحصل عليه بيت المال من قروض حسنة أو من ضرائب تفرض من قبل ولي الأمر أو الدولة في ظروف معينة، المهم أنها ليست دورية أو ليست ثابتة.

وهناك تنظيمات مالية رائدة في الدولة الإسلامية ساعدت على تحقيق الهدف من الإيرادات والنفقات، ووضعت القواعد التي تكفل حسن إدارة أموال المسلمين في جبايتها وتحصيلها، وأيضًا في جانب إنفاقها من جانب آخر. وإذا كان الفقهاء المسلمون قد قسموا الموارد المالية – باعتبار انتظام جبايتها وعدم انتظامها –إلى موارد دورية وموارد غير دورية، فإنهم في نفس الوقت قسّموها – باعتبار صرفها وتوزيعها – إلى زكاة وما يلحق بها، وإلى غنائم وفيء وما يلحق بهما كالجزية والخراج ومال

اللقطة وتركة من لا وارث له(١).

ومن جهة أخرى قسموها - باعتبار وجوبها، وعدم وجوبها - إلى موارد واجبة أو إلزامية كالزكاة والخراج والجزية والعشور، وإلى موارد تطوعية أو اختيارية كالصدقات والنذور والوقف والوصايا ونحو ذلك.

وبذلك يظهر لنا بوضوح ضرورة أن يكون للدولة الإسلامية موارد مالية، ولعل ذلك يرجع فيما نرى إلى أن القوة الاقتصادية للإسلام لا تتحقق إلا إذا تضافرت جهود المسلمين وتعاونوا على بناء مجتمعهم ليحققوا قول الله تعالى فيهم: ﴿كنتم خيرَ أمةٍ أخرجتْ للنَّاسِ﴾ أي أن هذه الخيرية في حاجة إلى قوة اقتصادية وإلى تعاون في بناء المجتمع على هذا الأساس، ومن أجل ذلك أوجب الله في أموال المسلمين جزءًا منها لمواجهة الأزمات الاقتصادية والكوارث الطبيعية وإلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتحقيق التكافل الاجتماعي بين المسلمين، يقول تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة:٢] كذلك لا بد للاقتصاد القوي من قوة عسكرية تحميه، ولن تتمكن الدولة الإسلامية من تقوية اقتصادها وحمايته إلى إذا أدى كل مواطن ما وجب عليه، فإذا لم تفِ هذه الأموال بحاجات المجتمع الإسلامي فعلى الدولة أن تفرض من الضرائب ما تراه كافيًا لتغطية النفقات العامة التي أصبحت تتزايد مع تزايد الخدمات التي تؤديها الدولة للمجتمع الإسلامي.

ومما سبق هنا وغيره يمكننا تعريف النفقة العامة في الإسلام بأنها إخراج جزء من المال من بيت مال المسلمين بقصد إشباع حاجة عامة، وهذا التعريف للنفقة العامة في الإسلام يتكون من عنصرين أساسين كما نرى: العنصر الأول: المال،

---

(١) انظر على سبيل المثال: كتاب السياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف: ص١٠٠ وما بعدها، ومذكرات الدكتور أحمد المزيني: الموارد المالية للدولة الإسلامي: ص٥ وما بعدها.

والعنصر الثاني: الحاجة العامة. ولكل منهما ضوابطه وشروطه في الإسلام.

وقد عرفنا أيضًا أن علم المالية العامة يعرف بأنه ذلك الفرع من الاقتصاد الذي يحكم النشاط المالي للدولة أو بأنه عبارة عن مجموعة المبادئ والأصول الاقتصادية التي تعالج الإيرادات العامة للدولة ونفقاتها والموازنة بينها، فعلم المالية العامة يدرس الكيفية التي توفر بها الدولة إيراداتها العامة وتحدد بها أيضًا نفقاتها العامة، بمعنى أن المالية العامة تركز على الجوانب المالية للنشاط الاقتصادي العمومي دون النشاط الاقتصادي الفردي، وهنا يعرفها البعض بأنها مالية الدولة، والتي تختلف عن المالية الخاصة الفردية أو المال العام في مقابل المال الخاص، ومن جهة أخرى يؤصل الإطار الإسلامي للسياسة المالية العامة شرعية واستقلالية النظام المالي الإسلامي على اعتبار أنه أحد أجزاء النظام العام للشريعة الإسلامية، له مبادئه وقواعده وسماته وأهدافه وأساليبه الرائدة في إيجاد الحلول الجذرية والفعالة للمشاكل الحياتية في جميع المجالات الاقتصادية والمالية والاجتماعية، والإطار الإسلامي للسياسة المالية العامة يعي أو يستوعب المفاهيم والسمات الأساسية للمالية العامة الإسلامية ويرسخ الأصول والمبادئ الكلية والأساسية لها، ويبلور آثار استخدامها الوظيفي لأدواتها المالية[1].

ولقد ذكر الشيخ عبد الوهاب خلاف شروطًا لتحقيق العدالة في السياسة الشرعية المالية حيث قال- وهو بصدد الكلام عن السياسة الشرعية المالية للدولة-:

« إنما تكون عادلة إذا تحقق فيها – يقصد السياسة الشرعية المالية – أمران:

الأمر الأول: أن يراعى في الحصول على الإيراد العدل والمساواة بحيث لا يطالب فرد بغير ما يفرضه القانون، ولا يفرض على فرد أكثر مما تحتمله طاقاته

(١) وراجع المصدر الثاني السابق: ٦-١٠

وإمكاناته وتستدعيه الضرورة.

الثاني: أن يراعى في تقسيم الإيراد جميع مصالح الدولة على قدر أهميتها، بحيث لا تراعى مصلحة دون أخرى، ولا يكون نصيب المهم أوفر من نصيب الأهم».

ويضيف الشيخ خلاف تحت عنوان أسس الموارد الإسلامية: للباحثين في أساس فرض الضرائب رأيان: فالقائلون بنظرية العقد الاجتماعي، يرون أن أساس فرض الضرائب تراضي الأفراد على أن يؤدي كل واحد منهم للحكومة جزءًا من ماله، في مقابل قيامها بحماية الأجزاء الباقية وتمتعه بماله وحقوقه في ظل هذه الحماية، كما تراضى الأفراد على أن يخرج كل واحد منهم عن عزلته، ويعقد مع بني جنسه عقدًا اجتماعيًّا يتنازل به عن مطلق حريته في مقابل كفالتهم لأمنه وسلامته.

فالضريبة في رأي هؤلاء معاوضة أساسها التراضي، ومن ثم يمكن التعبير بالعقد الاجتماعي، كأنه تعاقد بين كل أفراد المجتمع.

وغير القائلين بنظرية العقد الاجتماعي يرون أن أساس فرض الضرائب ما للحكومة بمقتضى وظيفتها من الولاية العامة التي تخولها إلزام الأفراد بدفع جزء من مالهم لتقوم بمصالحهم من توطيد الأمن وتأمين البلاد من العدوان وإصلاح طرق مواصلاتها وري أرضها وكل ما تقتضيه مرافق الحياة فيها.

فالضريبة في رأي هؤلاء فرض إلزامي تفرضه الحكومة على الأفراد لما لها من السلطان الذي كسبته بالتزامها تدبير المصالح العامة.

ولا خلاف بين أصحاب هذين الرأيين في أن الأفراد ملزمون بالضرائب، وإنما الخلاف في منشأ الإلزام أو في الأساس الذي بني عليه، فعلى الرأي الأول منشأ الإلزام التزام الأفراد أنفسهم بأدائها في نظير قيام الحكومة بمصالحهم وحماية أموالهم. وعلى الرأي الثاني منشأ الإلزام ما للحكومة من السلطان باعتبارها مسئولة عن تأمين الأفراد وتدبير مصالحهم، وليس لهذا الخلاف أثر عملي، فلا مشاحة في

الاصطلاح كما يقال، المهم أن من موارد الدولة الإسلامية أو غيرها تلك الضرائبَ التي تحصلها بطريقة ما أو على نحو ما.

ويمضي الشيخ خلاف قائلًا: أما أساس الموارد الإسلامية فالذي يؤخذ مما ورد في شأنها أن هذه الموارد واجبة أُلزم بها الأفراد في مقابل تمتعهم بالحقوق، فالزكاة وسائر أنواع الصدقات وجبت على ذوي الأموال في مقابل تمتعهم بحقين:

أحدهما: أمانهم على أنفسهم وأموالهم من أضغان المعوزين وأطماعهم؛ لأن المحاويج إذا لم يكن لهم من مال ذوي المال نصيب كانوا خطرًا عليهم وعلى أموالهم.

وثانيهما: تمتعهم باستغلال مرافق الدولة في سبيل تزكية أو استثمار هذه الأموال وتنميتها والمحافظة عليه، وإلى هذا وردت الإشارة بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣] وقوله عز شأنه في وصف المتقين: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج:٢٤-٢٥] وقوله في زكاة الزروع والثمار: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام:١٤١] إلى غير ذلك من نصوص القرآن والسنة الواردة في وجوب الزكاة والأموال التي تجب فيها وكيفيتها.

أيضًا الجزية وجبت على غير المسلمين كما وجبت الزكاة على المسلمين في مقابل تمتعهم – أي: غير المسلمين – بحقوقهم وأمانهم على أنفسهم وأموالهم؛ لأن أهل الكتاب ينتفعون بمرافق الدولة العامة كما ينتفع المسلمون، وهم لا تجب عليهم الزكاة وأنواع الصدقات الواجبة على المسلمين، لماذا؟ لأنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة، فأوجبت الشريعة عليهم الجزية بدلًا من الزكاة التي أوجبها الإسلام على المسلمين أي أن الجزية على أهل الكتاب تقابل الزكاة على المسلمين، ولهذا إذا أسلم واحد منهم أسقطت الشريعة عنه الجزية وأوجبت عليه أداء الزكاة في ماله إذا كان ذا مال أي أوجبت الزكاة بشروطها، فهي كسائر الموارد الإسلامية واجبة في نظير

حقوق، يدل على ذلك ما ورد أن أبا عبيدة بعدما صالح أهل الشام وجبى منهم الجزية والخراج بلغه أن الروم قد جمعوا له واشتد الأمر عليه وعلى المسلمين فكتب إلى الولاة الذين خلفهم في المدن أن يردوا إلى أهلها ما جبي منهم، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم[1].

والخراج كذلك ضرب على الأرض التي في يد غير المسلمين مئونة لها كما ضرب العشر ونصف العشر على الأرض التي في يد المسلمين، وهو المقدار الواجب في زكاة الزروع والثمار بحسب التكلفة وما يبذل في ري الأرض وغير ذلك مما هو معروف في الدراسات الفقهية للأصناف التي تجب فيها الزكاة والمقادير التي يجب إخراجها عليها، يقول القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج: لما قدم على عمر بن الخطاب ﷺ جيش العراق من قِبَل سعد بن أبي وقاص شاور أصحاب محمد ﷺ في قسمة الأرضين التي أفاء الله عز وجل على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها -هم العاملون عليها من الكفار - قد اقتسمت وورثت على الآباء وحيزت، ما هذا برأي!، فقال له عبد الرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلا ما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلًّا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها، فما

(١) راجع في ذلك كتاب الخراج لأبي يوسف: ص١٣٩ أو مذكرات الدكتور محمد عثمان شبير: ص٤٠-٤١ ومصادرهما.

يُسد به الثغور؟! وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟! فأكثروا على عمر - أي: فاجتمعوا عليه - فقالوا: نقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء قوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا، فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي، قالوا: فاستشر، قال: فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا، فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رأي عمر، فأرسل إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج، من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكم أو قال: لم أدعُكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي، وفيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، وافقني من وافقني وخالفني من خالفني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق، قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين، قال: قد سمعت كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن كنت ظلمتهم شيئًا هو لهم، وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنّمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس ووجهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج،وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟! فقالوا جميعًا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت ما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل

الكفر إلى مدنهم، فقال: قد بان لي الأمر، فمن لي برجل له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها ويضع على العلوج ما يحتملون؟ فاجتمعوا له على عثمان بن حنيف وقالوا: تبعثه إلى أهم من ذلك، فإن له بصرًا وعقلًا وتجربة، فأسرع إليه عمر وولاه مساحة أرض السواد أي أرض العراق. انتهى كلام أبي يوسف في (الخراج).

وعلى هذا الأساس حبس عمر الأرضين عن قسمتها بين الفاتحين وتركها بيد أهليها يؤدون عنها الخراج للمسلمين، وفعل بالشام ما فعل بالعراق.

قال القاضي أبو يوسف: والذي رأى عمر ﷺ من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرَّفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك توفيقًا من الله كان له فيما صنع، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم؛ لأن هذا لو لم يكن موقفًا على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقوَ الجيوش على السير في الجهاد ولَمَا أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة، والله أعلم بالخير حيث كان.

أما العشور التي كانت تؤخذ في البلاد الإسلامية على عروض التجارة الواردة إليها والصادرة منها فأساسها تبادل المعاملة المتماثلة بينها وبين غيرها من البلدان والمساواة بين التجار وأموالهم في المعاملة في البلاد الإسلامية وغيرها، ومما يؤخذ غنيمة بالقتال فرض فيه خمسه لمصلحة عامة بيَّنها الله سبحانه في قوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال:٤١] وفي تخصيص هذا الخمس لمن سمى الله رعاية للمصلحة العامة وتركه أربعة أخماس للفاتحين حتى لا يحقد عليهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل.

وما يوجد من الركاز في موات أو طريق سابل يؤخذ منه خمسه لصرفه في

مصارف الزكاة الثمانية التي مرجعها أيضًا إلى المصلحة العامة وسد حاجة المعوزين، ويكون للواجد أربعة أخماس عند جمهور الفقهاء، وسنعود لذلك في تفصيل مصارف الغنائم والفيء ونحوهما.

وأما أخذ كل مال لا وارث له ومال اللقطة وما لم يعرف له مالك، فأساسه أن الغنم بالغرم، وأن كل ملك لا يستحقه مالك خاص فالمصلحة العامة أحق به، كما أن من لا يجد نفقة ولا منفقًا فنفقته في بيت مال المسلمين.

وجملة القول: أن النصوص الواردة في شأن الموارد المالية الإسلامية ووجهة النظر التي أبانها كبار الصحابة في اجتهادهم وشوراهم يؤخذ منها أن الأساس الذي بنيت عليه هذه الموارد هو توفير ما تتطلبه المصالح العامة من النفقات وتأمين أرباب الأموال على أنفسهم وأموالهم وتحقيق ما تقضي به الوحدة الاجتماعية من التضامن والتعاون، وهذه أسس تتقبل رعاية كل المصالح وتتفق وقواعد العدل[1].

على أية حال هذا الإجمال كله يحتاج إلى تفصيل مناسب سنعرض له بمشيئة الله تعالى في الفصول الآتية من هذا الباب.

(١) راجع السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١٠١ - ١٠٨.

# الفصل الثالث

## الزكاة

## (المورد الأول من الموارد المالية)

**وفيه ثلاثة مباحث:**

المبحث الأول: حقيقة الزكاة، وحكمها.

المبحث الثاني: آثار الزكاة: أداءً وإنفاقًا.

المبحث الثالث: مصارف الزكاة، وكيفية توزيعها عليهم.

# المبحث الأول

## حقيقة الزكاة وحكمها

**الزكاة لغة:** مأخوذة من الزكاة بمعنى النماء، والزيادة، سميت بذلك لأنها تثمر المال وتنميه، يقال: زكى الزرع إذا كثر ريعه، وزكت النفقة إذا بورك فيها، كما تعني لطهارة أيضًا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ فهي تطهر النفس من دنس البخل والمخالفة، وتطهر المال بإخراج حق الغير منه إلى مستحقيه.

**وهي في الشرع أو في الاصطلاح:** تمليك مال مخصوص لمستحقه بشرائط مخصوصة، وهذا معناه أن الذين يملكون نصاب الزكاة يفرض عليهم أن يعطوا الفقراء ومن على شاكلتهم من مستحقي الزكاة، قدرًا معينًا من أموالهم بطريق التمليك.

وهذه الزكاة هي ركن من أركان الإسلام فرضت تطهيرًا للمال وتنمية له، وحفاظًا على حياة المحتاجين من المسلمين وحماية لهم من مذلة الفقر والتكفف، فهي حق المجتمع في مال المسلم، وليست فضلًا ولا منة [(١)]، ولذلك ثبتت مشروعيتها أو فرضيتها بالقرآن والسنة والإجماع:

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة: أول الجزء الرابع، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح الحلو، وأيضًا فقه السنة للشيخ سيد سابق: ١/ ٢٧٦، والفقه على المذاهب الأربعة: ١/ ٥٩ الطبعة التاسعة: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، طبعة خاصة بوزارة الأوقاف المصرية، وقد نرجع إلى كتابنا (العبادات الإسلام): ص٢٠٥ وإلى مذكرات الدكتور أحمد المزيني: ص٢٢ ومراجعها.

أما القرآن: فمثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] كما ورد ذكرها في العديد من آيات القرآن الحكيم.

وأما السنة: فإن النبي ﷺ قال: «صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[١].

وأجمع المسلمون في جميع العصور على وجوبها، واتفق الصحابة على قتال مانعيها، حتى لقد قال أبو بكر ﷺ: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عناقًا[٢] كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها»، وفي رواية أخرى قال: «والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه».

وجاءت السنة بتفاصيل أحكامها فحددت وعاءها وشروط وجوبها وسعرها وطريقة تحصيلها، وعلى العلم كان سعرها يسيرًا حتى لا يتكاسل الناس فيتثاقلوا في أدائها، ولبساطة سعرها أو مقدارها كانت تفرض على رأس المال أو الدخل مما جعل حصيلتها كثيرة، حيث كان المسلمون يؤدونها كاملة، وكما يقول علماء الاقتصاد: القليل في القليل كثير، لكن العبرة بجمع الزكاة وتوزيعها.

يقول الشيخ سيد سابق [٣] في تعريف الزكاة وحكمها: «الزكاة اسم لما يخرجه الإنسان من حق الله تعالى إلى الفقراء. وسميت زكاة لما يكون فيها من رجاء البركة وتزكية النفس وتنميتها بالخيرات. فإنها مأخوذة من الزكاة، وهو النماء والطهارة والبركة. قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣] وهي أحد أركان الإسلام الخمسة، وقرنت بالصلاة في اثنتين وثمانين

(١) سبق تخريجه.

(٢) العناق هي الصغيرة من أولاد الماعز والغنم، من حين الولادة إلى تمام حول (المعجم الوسيط).

(٣) في كتابه فقه السنة: ١/ ٢٧٦.

آية. وقد فرضها الله تعالى بكتابه وسنة رسوله ﷺ وإجماع أمته.

من هذه الأحاديث التي رواها الشيخ: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ لما بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن قال له: «إنك تأتي قومًا أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله عز وجل افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله تعالى افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»(١).

وروى الطبراني في الأوسط والصغير، عن علي كرم الله وجهه، أن النبي ﷺ قال: «إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم، ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا أو عروا إلا بما يصنع أغنياؤهم، ألا وإن الله يحاسبهم حسابًا شديدًا ويعذبهم عذابًا أليمًا»(٢).

ثم يضيف الشيخ: وكانت فريضة الزكاة بمكة في أول الإسلام مطلقة، لم يحدد فيها المال الذي تجب فيه، ولا مقدار ما ينفق منه، وإنما ترك ذلك لشعور المسلمين وكرمهم. وفي السنة الثانية من الهجرة – على المشهور – فُرض مقدارها من كل نوع من أنواع المال، وبُينت بيانًا مفصلًا.

كما أورد الشيخ – رحمه الله – بعض النصوص الواردة في الترغيب في أدائها وفي

(١) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء، رقم١٤٠١ وأخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم ٢٧

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير: ١/ ١٦٢ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٣/ ٦٢ وقال الحافظ: ثابت – هو ثابت بن محمد الزاهد، الذي تفرد بروايته كما قال الطبراني – ثقة صدوق، روى عنه البخاري وغيره وبقية رواته لا بأس بهم.

الترهيب من منعها، وأرى من المفيد أن أقتبس بعض ما أورده في القسمين؛ لأنني لن أدخل في تفصيلات أحكام الزكاة، لا الأموال التي تجب فيها، ولا النصاب ولا المقدار الواجب إخراجه عنها؛ لأن هذا ليس من اهتمامات هذا المقرر ولا من مفرداته، وإنما له مجال آخر في فقه العبادات أو أي مسمى آخر من مقررات أقسام الشريعة والدراسات الإسلامية.

من النصوص التي أوردها الشيخ في الترغيب في أداء الزكاة: قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣] أي خذ - أيها الرسول - من أموال المؤمنين صدقة معينة كالزكاة المفروضة، أو غير معينة، وهي التطوع ﴿تطهرهم وتزكيهم بها﴾ أي تطهرهم بها من دنس البخل والطمع والدناءة والقسوة على الفقراء والبائسين، وما يتصل بذلك من الرذائل، وتزكي أنفسهم بها. أي تنميها وترفعها بالخيرات والبركات الخلقية والعملية، حتى تكون بها أهلًا للسعادة الدنيوية والأخروية.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَٰلِكَ مُحْسِنِينَ * كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ * وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ * وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات:١٥حتى١٩] قد جعل الله أخص صفات الأبرار الإحسان، وأن مظهر إحسانهم يتجلى في القيام من الليل، والاستغفار في السحر تعبدًا لله وتقربًا إليه. كما يتجلى في إعطاء العفير حقه، رحمة وحنوًا عليه.

وقال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة:٧١] أي: أن الجماعة التي يباركها الله ويشملها برحمته، هي الجماعة التي تؤمن بالله، ويتولى بعضها بعضًا بالنصرة والحب، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتصل ما بينها وبين الله بالصلاة، وتقوي صِلاتها ببعضها، بإيتاء

الزكاة.

أخيرًا: يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج:٤١] وقد جعل الله إيتاء الزكاة غاية من غايات التمكين في الأرض.

ومن نصوص السنة التي أوردها الشيخ ما رواه الترمذي عن أبي كبشة الأنماري، أن النبي ﷺ قال: «ثلاثة أقسم عليهن وأحدثكم حديثًا فاحفظوه: ما نقص مال من صدقة، ولا ظلم عبد مظلمة فصبر عليها إلا زاده الله بها عزًّا، ولا فتح عبد باب مسألة، إلا فتح الله عليه باب فقر»[1].

وروى أحمد والترمذي عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله عز وجل يقبل الصدقات ويأخذها بيمينه فيربيها لأحدكم كما يربي أحدكم مُهره، أو فُلوه، أو فصيله حتى إن اللقمة لتصير مثل جبل أحد»[2]. قال وكيع: وتصديق ذلك في كتاب الله قوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ [التوبة:١٠٤] وقوله: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة:٢٧٦].

كما روى البخاري ومسلم عن جرير بن عبد الله ﷺ قال: بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم[3].

(١) أخرجه الترمذي: كتاب الزهد، باب ما جاء مثل الدنيا مثل أربعة نفر، رقم٢٢٤٧ وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه الإمام أحمد في المسند: مسند الشاميين، حديث أبي كبشة الأنماري، رقم١٧٣٣٩

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، رقم١٦٨٤ والترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، رقم٥٩٧ والنسائي: كتاب الزكاة، باب الصدقة من غلول، رقم٢٤٧٨ وابن ماجة: كتاب الزكاة، باب فضل الصدقة، رقم١٨٣٢

(٣) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين، رقم٥٥

وأما بخصوص النصوص التي أوردها الشيخ في الترهيب من منع الزكاة فنقتطف بعضها مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة:٣٤-٣٥].

وقال: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران:١٠٨].

وروى أحمد والشيخان عن أبي هريرة أيضًا قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته إلا أحمي عليه في نار جهنم فيجعل صفائح فتكوى بها جنباه وجبهته حتي يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يُرى سبيله، إما إلى الجنة، وإما إلى النار...»(١) إلى آخر الحديث الذي يعرض فيه للأصناف الأخرى التي يستعملها الله عز وجل في تعذيب أصحابها الذين لم يؤدوا الزكاة عنها.

ومن ذلك أيضًا ما رواه الشيخان عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «من آتاه الله مالًا فلم يؤد زكاته مثّل له يوم القيامة شجاعًا أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمتيه - يعني شدقيه - ثم يقول: أنا كنزك، أنا مالك»(٢). ثم تلا هذه الآية: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَللهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللهُ بِمَا

---

ومسلم: كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، رقم٨٣

(١) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، رقم١٦٤٨

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، رقم١٣١٥ ومسلم: كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، رقم١٦٥٠

تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨٠].

وروى ابن ماجه والبزار والبيهقي أن رسول الله ﷺ قال: «يا معشر المهاجرين خصال خمس إن ابتليتم بهن ونزلن بكم أعوذ بالله أن تدركوهن: لم تظهر الفاحشة - أي الزنا - في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الأوجاع التي لم تكن في أسلافهم، ولم ينقصوا المكيال والميزان، إلا أخذوا بالسنين - أي الفقر - وشدة المئونة وجور السلطان. ولم يمنعوا زكاة أموالهم، إلا منعوا القطر - أي المطر - من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا. ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله، إلا سُلط عليهم عدو من غيرهم فيأخذ بعض ما في أيديهم. وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله، إلا جُعل بأسهم بينهم»(١).

وهكذا ندرك بيقين من مجمل هذه النصوص - وغيرها - أهمية الزكاة في الإسلام، وكيف أنها فرض على المسلم، ومن أنكر وجوبها في دار الإسلام مع تمكنه من معرفة فرضيتها اعتبر مرتدًا كما يقول ابن قدامة في المغنى وغيره؛ لأنه أنكر معلومًا من الدين بالضرورة، ومن منعها تؤخذ منه جبرًا ولا يؤخذ منه أكثر منها عند جمهور الفقهاء. وعند بعض الفقهاء كإسحاق بن راهويه وغيره تؤخذ الزكاة ويؤخذ معها شطر ماله عقوبة تعزيرية له على الإغلال وإخفاء المال لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أعطاها مؤتجرًا فله أجرها، ومن أباها فإني آخذها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا»(٢).

---

(١) أخرجه ابن ماجة: كتاب الفتن، باب العقوبات، رقم٤٠٠٩ والحاكم في المستدرك: ٤/ ٥٤٠ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه والطبراني في المعجم الأوسط: ٥/ ٦٢

(٢) أخرجه النسائي: كتاب الزكاة، باب عقوبة مانع الزكاة، رقم٢٤٠١ وأبو داود: كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، رقم١٣٤٤ والإمام أحمد: أول مسند البصريين، حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، ١٩١٦٥ والدارمي: كتاب الزكاة، باب ليس في عواقل الإبل صدقة،

لكن اختلف العلماء حول الاحتجاج بهذا الحديث، فاستدل به بعضهم على أنه يجوز للإمام أن يعاقب بأخذ المال أو على التعزير بالمال كإسحاق بن راهويه والشافعي في القديم من قوليه ثم رجع وقال: إنه منسوخ، وتعقبه النووي فقال: الذي ادَّعوه من كون العقوبة كانت في الأموال في أول الإسلام ليس بثابت ولا معروف، ودعوى النسخ غير مقبولة، مع الجهل بالتاريخ، وقد نقل الطحاوي والغزالي الإجماع على نسخ العقوبة بالمال، ويرى الشافعي أن الناسخ حديث ناقة البراء؛ لأن النبي ﷺ حكم بضمان ما أفسدته ولم يضعِّف عليه الغرامة، ولكن ترك النبي ﷺ المعاقبة بأخذ المال في هذه القضية لا يستلزم الترك مطلقًا ولا يصلح للتمسك به على عدم الجواز وجعله نسخًا ألبتة، ولذلك رأينا شيخ الإسلام ابن تيمية يجعل العقوبات المالية ثلاثًا: الإتلاف والتغيير والتمليك عقوبة مالية أو غرامة مالية بالمفهوم المعاصر[(١)]. لكنني أضيف هنا أن القائلين بعدم أخذ الزيادة على الزكاة يستدلون بقول الرسول ﷺ: «ليس في المال حق سوى الزكاة»[(٢)] وبحادثة منع الزكاة في زمن أبي بكر ﷺ[(٣)] مع توافر الصحابة ولم يُنقل عن أحد منهم زيادة ولا

---

رقم١٦١٥ والطبراني في المعجم الكبير: ١٩/ ٤١١ وحسنه الألباني في إرواء الغليل: ٣/ ٢٦٤ وانظر نيل الأوطار للشوكاني: ٣/ ١٧٩.

(١) لنا دراسة مطولة عن التعزير بالمال في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، صدرت الطبعة الأولى منه عام: ١٤٢٠هـ الموافق سنة ١٩٩٩م، مكتبة الشباب - القاهرة.

(٢) أخرجه ابن ماجة: كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز، رقم١٧٧٩ والسيوطي في الجامع الصغير: ٢/ ٤٦٠ والهيثمي في كنز العمال: ٦/ ٣٢٣ وقال النووي: " وهو ضعيف جدًّا لا يعرف، ورواه ابن ماجة بسند ضعيف ". المجموع شرح المهذب: ٥/ ٣٠٤ وقال ابن حجر: هذا حديث مضطرب المتن والاضطراب موجب للضعف. راجع: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي: ٥/ ٤٧٨

(٣) أخرج الحديث الخاص بهذه الحادثة: البخاري في صحيحه: كتاب الزكاة، باب وجوب

قول بذلك.

الزكاة إذن من الفرائض التي أجمعت عليها الأمة واشتهرت شهرتها حتى كانت من ضروريات الدين، بحيث لو أنكر وجوبها أحد خرج عن الإسلام وقُتل كفرًا إلا إذا كان حديث عهد بالإسلام فإنه يعذر لجهله بأحكامه.

أما من امتنع عن أدائها مع اعتقاده وجوبها فإنه يأثم بامتناعه دون أن يخرجه ذلك عن الإسلام، وعلى الحاكم أن يأخذها منه قهرًا ويعزره، ولا يأخذ من ماله أزيد منها إلا عند بعض الفقهاء، فإنه يأخذها منه ونصف ماله عقوبة له، ولو امتنع قوم عن أدائها مع اعتقادهم وجوبها وكانت لهم قوة ومنعة فإنهم يُقاتَلون عليها حتى يعطوها؛ لما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»(١).

ولما رواه الجماعة عن أبي هريرة ﷺ قال: لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر وكفر من كفر من العرب، فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله تعالى»؟ فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ

الزكاة، رقم١٣١٢ ومسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم٢٩

(١) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، رقم٢٤ ومسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم٢٩

لقاتلتهم على منعها[١]. فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق. ولفظ مسلم، وأبي داود، والترمذي: لو منعوني «عقالًا» بدل «عناقًا».

(١) سبق تخريجه قبل قليل.

# المبحث الثاني

## آثار الزكاة: أداءً وإنفاقًا

أقرر بدءًا أن الزكاة عبادة مالية، أو لنقل: جباية مالية من أعدل الجبابات، وهي أكثر اتزانًا واعتدالًا من جميع الجبايات التي عرفها تاريخ الاقتصاد المالي في العالم حتى الوقت الحاضر، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا ننسى أن هذا القانون المالي الإسلامي تسيطر عليه روح العبادة والتقرب إلى الله، فلا بد لأداء الزكاة من النية؛ لأنها عبادة، وهي أحد أركان الإسلام، فالزكاة نقل لبعض المال الذي أعطاه الله الأغنياء واستخلفهم فيه، من أيديهم إلى أيدي إخوانهم في الجماعة الإسلامية، وهي اليد العاملة الكادحة التي لا يفي عملها بحاجتها، أو التي عجزت عن العمل.

ولفريضة الزكاة آثار متعددة؛ منها ما هو اجتماعي يترك بصمات واضحة في المجتمع الإسلامي، كما أن لها آثارًا نفسية بالنسبة للمعطي والآخذ، وإن كان يصعب في هذا المجال الفصل بين الآثار المتعلقة بالتحصيل والمتعلقة بالإنفاق كل على انفراد، كما أن لها آثارًا مالية واقتصادية هامة وجوهرية. ويمكن إجمال هذا الآثار في المطالب الآتية [١]:

---

(١) ومن أهم مراجع هذا المبحث: الاقتصاد المالي الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الوضعية للدكتور عبد الكريم بركات والدكتور عوف الكفراوي، طبعة ١٩٨٤م، ونظرات في الإسلام للدكتور محمد عبد الله دراز، الطبعة الأولى: ١٣٧٧هـ -١٩٥٨م، والثروة في الإسلام للدكتور البهي الخولي، الطبعة الثانية: سنة ١٣٩١هـ -١٩٧١م، وبحث الدكتور إبراهيم =

المطلب الأول: الآثار النفسية بالنسبة للمعطي والآخذ أو المستحق لها.

المطلب الثاني: الآثار الاجتماعية.

المطلب الثالث: الآثار المالية والاقتصادية.

---

اللبان بعنوان: حق الفقراء في أموال الأغنياء، المقدم لمجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الأول بالقاهرة سنة ١٣٨٣هـ -١٩٦٤م، ونظرية التوزيع للدكتور رفعت العوضي، طبع مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٣٩٤هـ -١٩٧٤م، بالإضافة إلى بعض المصادر الأخرى الفرعية التي ستأتي في حينها إن شاء الله تعالى.

# المطلب الأول

## الآثار النفسية بالنسبة للمعطي، والآخذ أو المستحق لها

### أولًا: الآثار النفسية لمعطي الزكاة:

شرع الله الزكاة ليدفعها المقتدر ليحمي بها نفوسًا، ويشبع بها بطونًا، ويمسح بها دموعًا، ويزيل بها آلامًا، فالزكاة فريضة إنسانية يبذلها الغني رابطة بينه وبين ربه راضية بها نفسه، ويفيد منها المجتمع والدولة حتى لا يعيش مسلم معدمًا محرومًا، ولا يبقى غني أنانيًا جشعًا (١).

ومن أهم آثارها أنها تطهر نفس المسلم، يقول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] تطهرهم من رجس البخل والأثرة والطمع، تطهرهم من رجس الرذائل الاجتماعية التي هي مثار التحاسد والعدوان، تطهرهم من الحرام وشبه الحرام في الكسب أو الإنفاق، كما أن الله تعالى كرَّه للأغنياء الشح والبخل، الذي منع من التعاطف وبذل المال، فقال جل شأنه: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩] وقال عز من قائل: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَللهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٨٠].

وقال رسول الله ﷺ: «إياكم والشح، فإنما هلك من كان قبلكم بالشح، أمرهم بالقطيعة فقَطَعوا، وأمرهم بالبخل فبَخِلوا، وأمرهم بالفجور ففجروا» أو كما ﷺ فيما

(١) انظر ما قاله الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه: نظرات في الإسلام: ص٣٣-٣٤، وكذلك الدكتور محمد البهي في كتابه: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر: ص٢٩٩ وما بعدها، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، مكتبة وهبة.

رواه أبو داود والنسائي.

ومن آثار الزكاة النفسية أيضًا أنها تزكي النفس من الشح والحرص والأثرة وحب المال وظلم حقوق الفقراء وتعمل كذلك على قوة النفس وتزكية المال وتنميته، وفي هذا يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

هذا وقد أخرج أبو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقي من أموالكم»ولذلك كان المسلمون يؤدون الزكاة عن طيب نفس، وكانوا رقباء أنفسهم، وكانوا سعاة بيت المال المتطوعين، ووكلاء فقراء المسلمين، أموالهم وحرثهم ونسلهم، فكانوا يبحثون عن المصارف ومستحق الزكاة بحثًا أمينًا دقيقًا، ويتحرون مواضعها، ويحرصون على أداء ما يجب عليهم من حق الله، فلا يطيب لهم عيش، ولا يهنأ لهم طعام حتى يتخلوا من ذلك، ولقد وعدهم الله بالخلف إذا بذلوا فقال تعالى: ﴿وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة:٢٧٦] كما قال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٦١] وقوله: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [سبأ:٣٩] كما وعدهم بمحق المال وبالفقر إذا شحوا وبخلوا، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة:٣٤].

فالمسلم الحق يعطي الزكاة عن طيب خاطر ساعيًا بها للتقرب إلى الله موقنًا بأن المال لا تنقصه الصدقة، بل تطهره وتنميه، ولا يحتاج في ذلك إلى رقيب أو ضاغط من الخارج؛ لأن النية من لوازم العبادات في الإسلام كما قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة:٥] وقال النبي ﷺ: «إنما الأعمال

بالنيات»[١].

## ثانيًا: الآثار النفسية لآخذ الزكاة أو مستحقها:

الزكاة حق شرعه الله لمستحقيها، وليست منة ولا إحسانًا من أحد، وقد جاء في القرآن الكريم تحذير شديد لمن يشعرون بالاستعلاء عند أداء الزكاة وأنواع الصدقات، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا﴾ [البقرة: ٢٦٤] فمستحق الزكاة عندما يأخذ نصيبه منها فإنها يأخذ حقًا له أو واجبًا له، ولا يسقط حقه هذا بعدم مطالبته به، بل هو قائم في أموال الأغنياء حتى يحصل عليه، فالزكاة تحقق لآخذها من الفقراء والمساكين استقرارًا نفسيًا وتأمينًا لحياته لشعوره بأنه فرد في جماعة تعينه وقت الشدة، وتغنيه وقت الحاجة.

حقًا إن الزكاة تعين الفقراء والمساكين، وتفرِّج عنهم ضيق الفقر وكربة الحاجة، مما يستتبع ذلك من هدوء نفسي، ينتزع من الفقير قلق الاحتياج وذل السؤال ومرارة اللجوء إلى الغير، فيصله حقه مع احتفاظه بعزة نفسه، وفي ذات الوقت هو لا يأخذ إلا قدر حاجته، ويعف - أو هكذا ينبغي أن يكون – عما يزيد عن ذلك، فلا يطمع في أموال الغير وحقوق الآخرين، هكذا نجد أن تشريع الزكاة يهدف من الناحية النفسية والاجتماعية أيضًا كما سنعرف بعض قليل فضلًا عن مصارف الزكاة المنصوص عليها في القرآن الكريم، يهدف إلى تنمية الإخوة بين أفراد الجماعة الإسلامية وإلى دعم روابط الود والألفة والحفاظ عليها بينهم على أساس من التعاون والرحمة والمساواة، بما يجعل منهم أسرة واحدة متعاونة على الخير حيث يقدم

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب بدء الوحي، رقم١

صاحب المال عن طواعية ورضا جزءًا من ماله لأخيه المحتاج الذي يتلقى سهمه من الزكاة بيد القبول والتقدير بعيدًا عن أية مذلة أو هوان.

فالزكاة تُدّعم روابط الألفة والمحبة، وتحمي بواعث الإخاء والود بين أفراد الجماعة، وتجعل المناخ النفسي مناسبًا وملائمًا للتنمية والازدهار في ظل سلام اجتماعي حقيقي، كما أنه ليس الهدف من الزكاة ماليًا فقط، بل هدفها الأول والأسمى أن يعلو المسلم على المادة، ويكون سيدًا للمال، لا عبدًا له، سواء في ذلك المعطي أو الآخذ، ومن هذا المنطلق فقد اهتم تشريع الزكاة بالمعطي اهتمامه بالآخذ، وهذا تميز لفريضة الزكاة عن الضرائب الوضعية القديم منها والحديث، تلك التي لا تكاد تنظر إلى المعطي إلا باعتباره مموِّلًا للخزانة العامة، ولم ينظر الإسلام هذه النظرة المالية البحتة لدافع الزكاة، بل جعل الزكاة تطهيرًا لنفسه من الشح، وتدريبًا لها على الإنفاق والبذل شكرًا لله تعالى وتطهيرًا لماله ونماءً له.

## المطلب الثاني

## الآثار الاجتماعية لإنفاق الزكاة

يتتج عن إنفاق الزكاة على نحو ما قدمنا آثارٌ اجتماعية بالغة الأهمية، تهيء لكل عضو من أعضاء المجتمع أسباب الحياة الشريفة الكريمة التي يستطيع بها القيام بحقوق الله وحقوق النفس، ويستطيع الوصول إلى الكمال المطلوب والغاية المطلوبة من كل مسلم، ومن هذه الآثار الاجتماعية ما يلي (١):

### أولًا - وجود مجتمع التكافل والتضامن:

يقصد بالتكافل الاجتماعي في معناه اللفظي أن يكون الناس في كفالة جماعتهم، وأن يكون كل قادر أو ذي سلطان كفيلًا في مجتمعه يمده بالخير، وأن تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقيةً في المحافظة على مصالح الأفراد أو الآحاد، ودفع الأضرار عنهم، وفي ذلك حفاظ على البناء الاجتماعي وإقامته على أسس سليمة، ولعل أبلغ تعبير جامع لمعنى هذا التكافل الاجتماعي يتمثل في قوله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»، وهو حديث مشهور وله ألفاظ كثيرة،وقد سبق تخريجه.

هذا والتكافل الاجتماعي في مغزاه ومؤداه أن يحس كل واحد في المجتمع بأن عليه واجبات لهذا المجتمع، ومن ثَمَّ يجب عليه أداؤها، وأنه إن تقاصر في أدائها أو تقاعس أو تخاذل فقد يؤدي ذلك إلى انهيار البناء عليه وعلى غيره، وأن للفرد حقوقًا في هذا المجتمع يجب على القوّامين عليه أن يعطوا كل ذي حق حقه من غير تقصير

(١) حول هذه الفقرة يمكنك أن تراجع: كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز: نظرات في الإسلام: ص٣٤ وكتاب الدكتور البهي الخولي: الثروة في الإسلام: ص٢٤٣ وما بعدها.

ولا إهمال ولا هوان، وأن يدفع الضرر عن الضعفاء.

إن التكافل الاجتماعي يوجب سد حاجة المحتاجين ممن لا يستطيعون القيام بعمل أو حرفة مثلًا، كما أنه يسد عجز العاجزين، فمصارف الزكاة التي نعرفها وسنفصلها فيما بعد إن شاء الله تعالى من شأنها إقامة التكامل أو التكافل الاجتماعي للمجتمع الصغير في محيط القرية أو الحي أو المدينة، وذلك لأن الزكاة تصرف في البلد الذي جمعت فيه في الأساس كما أنها تقيم التكامل الاجتماعي في مجتمع الدولة؛ لأن أموال الزكاة إذا زادت عن حاجات البلد الذي جمعت فيه تنقل إلى غيره من البلاد المجاورة كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء.

ففريضة الزكاة بمنزلة رابطة بين الإنسان وربه من ناحية، وبينه وبين المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية أخرى، وكأن الإسلام بفرضها أو حين فرضها أراد أن يلفت المسلم إلى ضرورة شكر الله على ما أسدى إليه من نعم حتى يؤدي الزكاة، وكأنه أيضًا أراد أن يلفته إلى أنه عضو في مجتمع يجب أن يكون متعاونًا متساندًا كالجسد الواحد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى، ومن لا يرحم الناس لا يرحمه الله، أو من لا يَرحم لا يُرحم، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، كما أن من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم.

وفي ضوء هذا يمكن لنا أن نثق بأن الشرائع بأسرها، سماويةً كانت أم وضعيةً، لم تتضمن تشريعًا كتشريع الزكاة الذي تضمنته شريعة الإسلام، هذا التشريع الإنساني الذي يفرض على المسلم ضريبة مقدسة، يفيد منها المجتمع الذي يعيش فيه، وتفيد منها الدولة التي ينتمي إليها من تتوافر فيه شروط الزكاة.

فالإسلام يدعو المسلمين جميعًا إلى الوحدة، ويعتبر أنهم جميعًا تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد واحدة على من سواهم، وهذا هو التضامن الاجتماعي أو التكافل الجماعي، ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾

[الأنبياء:٩٢] أو ﴿وأنا ربكم فاتقون﴾.

والإسلام فرض الزكاة لتكون بمنزلة ضريبة إنسانية مقدسة، يبذلها الغني ويفيد منها المجتمع والدولة حتى لا يعيش مسلم معدومًا، ولا يبقى غني أنانيًا جشعًا، فهذا هو الضمان والتكافل الاجتماعي في أرقى وأفضل صورة كثمرة من ثمار تشريع الزكاة.ثانيًا – محاربة الفقر:

الاعتماد على الإحسان الفردي كوسيلة لمحاربة الفقر غير كافية، فكان لابد من فرض ضريبة تعتمد عليها الدولة في محاربة الفقر وآثاره.

يقول الدكتور إبراهيم اللبان في بحثه عن حق الفقراء في أموال الأغنياء[1]: « أظهرت التجارب الإنسانية في اعتمادها على الإحسان كوسيلة لمحاربة الفقر أن هذه الوسيلة غير كافية، وأن هذا العجز يرجع إلى نقص في كيان هذا الأسلوب العلاجي، وأنه لا بد للنجاح في هذه المهمة الاجتماعية الكبرى من تلافي كل ضروب النقص فيه، لا بد من ضريبة تفرضها الدولة وتجبيها، ولا يجوز الاكتفاء بتقرير واجب ديني يترك للفرد وحده أمر القيام به وأدائه، فيصبح عرضة للترك والإهمال، ولا بد من تحديد الأموال المطلوبة حتى تستطيع الدولة أن تقوم بالجباية على أساس واضح، ولا بد أن تكون الحصيلة كبيرة حتى يمكن الاعتماد عليها في تخفيف ويلات الفقر وشروره، لا بد لنا بالإجمال أن نتجاوز مرحلة الواجبات الفردية غير الدقيقة إلى مرحلة النظم العامة التي تدخل في اختصاص الدولة وحدود سلطتها، وقد قام الإسلام لأول مرة في تاريخ البشرية بهذا التطور الاجتماعي العظيم ».

ففرضت الزكاة وأن أول مصارفها – كما بيَّن الله تعالى – للفقراء والمساكين، وهذا يدلنا على أن الهدف الأول من الزكاة هو القضاء على الفقر والعوز، ويستدل

(١) كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الفقهية بالقاهرة: ص٢٤٣

على هذا أيضًا من قول الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل ﷺ حين وجهه إلى اليمن في الحديث الذي رواه الجماعة عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»، فقد اعتبر الإسلام أن الفقر مرض اجتماعي خطير كما قال عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم: «كاد الفقر أن يكون كفرًا». فلا بد من محاربة الفقر بكل ألوانه، وإنما يتم ذلك بالنظر إلى المجتمع كله على أنه وحدة متماسكة، وإلا انعكست آثار الفقر على المجتمع بأسره، فمن المعروف أن الفقر مشكلة اجتماعية لها عواقب وخيمة على المجتمعات[1]، ولقد لجأت الدول إلى مختلف الأنظمة الاقتصادية، ولا هدف لها إلا محاربة الفقر وتوفير الحياة الكريمة البعيدة عن الحاجة والعوز لشعوبها، فاختارت بعض الدول النظام الرأسمالي معتقدة أنه السبيل إلى إيجاد عمل للعمال عن طريق مضاعفة رأس المال يمكن توجيهه إلى استثمارات أخرى تنتج عمالة إضافية.

ووجدتْ دول أخرى أن هذا النظام فيه احتكار واستغلال وأن الفرد الغني يستغل حاجة العمال فيستأجرهم بأبخس مقابل، وتتزايد أرباح الفرد الغني، وتضمحل قوة العامل، حتى إذا استهلك العامل قدراته على العمل وجد نفسه يتضور جوعًا دون أن يكون قد تقرر له ما يؤدي عنه حاجة الحياة وما يدفع عنه ذل الحاجة، في الوقت الذي يكون فيه صاحب المال قد تضاعف ماله وزادت ثروته، فاتجهت هذه الدول إلى نظام اقتصادي مخالف هو الشيوعية، وفيه تؤمم كل وسائل الإنتاج وتنعدم الملكيات الفردية مقابل توفير حاجة العمال وعدم استغلالهم،

(١) راجع مثلًا: النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها: للدكتور صبحي الصالح: ص٣٧٣ الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ، دار العلم للملايين – بيروت. وفريضة الزكاة: لعبد الرزاق نوفل: ص٤٧ وما بعدها، طبعة دار الشعب ومشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام: للدكتور يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة – القاهرة.

وأوضحت التطبيقاتُ الفعلية أن لكل نظام من هذين النظامين عيوبَه التي تؤثر تأثيرًا مباشرًا في الفرد وفي المجتمع، وأظهرت أنظمة أخرى تحاول الاستفادة من نتائج التطبيقات السابقة للنظم الاقتصادية الوضعية، وكل هذه النظم والمحاولات إنما هي في المقام الأول لمحاربة الفقر وتيسير العمل للعاملين وتوفير الحياة الكريمة للأفراد وللدولة في مجموعها، والنظام المالي الإسلامي لم يشذ عن ذلك، فهو يهتم بالفقير، ويحول دون تفشي أسباب الفقر، بل ويعالجها، ويبذل عناية خاصة ورعاية مطلقة للفقراء والمساكين، ففريضة الزكاة وطريقة توزيعها تجعل لكل فرد في الدولة حقًّا له عليها، فهي توفر له الحياة وفرصة العمل، وترعاه شيخًا وعجوزًا بما يُقدم له من نصيبه في الزكاة لا منة ولا هبة، وبذلك فإن الزكاة تحارب أسباب الفقر وتحول دون انتشاره علاوة على أنها تسد حاجة المحتاجين وتعالج مسكنة المساكين.

يقول أحد المستشرقين - والقول ما شهدت به الأعداء-: إن في الإسلام من الكفاية ما يجعله يتشدد في تحقيق فكرة المساواة، وذلك بفرض زكاة يدفعها كل فرد لبيت المال، وهو يناهض عمليات المبادلات التي لا ضابط لها وحبس الثروات، بقصد الاحتكار أو كنز الأموال وادخارها وعدم استثمارها كما يناهض الديون الربوية والضرائب غير المباشرة التي تُفرض على الحاجات الأولية الضرورية، ويقف في نفس الوقت إلى جانب الملكية الفردية ورأس المال التجاري، وبذا يحل الإسلام مرة أخرى مكانًا وسطًا بين نظريات الرأسمالية البرجوازية ونظريات البلشفية الشيوعية.

فالزكاة تحقق لآخذها من الفقراء والمساكين استقرارًا نفسيًّا وتأمينًا للحياة ورخاء لمعيشتهم مدى الحياة، والقول بإعطائهم كفاية العام، أي كفاية سنة من الزكاة - كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء - فيه تطبيق رائع لحكمة الإسلام في تشريع الزكاة؛ لأنها ليست سدًّا لحالة مؤقتة أو إشباعًا لجوعة عارضة، إنما هي علاج حاسم

لمشكلة الفقر والحاجة، وضمان دائم ضد السؤال والعوز، فقد جاء الإسلام بتشريع الزكاة ليكفل بها المستوى الكريم لطوائف من الفقراء والمساكين، وقد حقق عمر بن الخطاب ﷺ هذا الهدف فجعل الزكاة سبيلًا إلى إغناء الفقير وإخراجه من دائرة العوز والفقر إلى دائرة الغنى واليسر، وذلك بما سار عليه ﷺ حين أعلن مبدأه الحكيم في ذلك بقوله: «إذا أعطيتم فأغنوا»، وفي قوله: «لأكررن عليهم الصدقة، وإن راح على أحدهم مائة من الإبل» ولم تكن الزكاة عند عمر معونة مؤقتة تنتهي في وقت معين، ولكنها كانت للفقير حقًا ثابتًا لا يسقط إذا تأخر وصوله إلى صاحبه ووظيفة لا تنقطع عن الفقير إلا بزوال فقره.

## ثالثًا - تقليل التفاوت بين الطبقات:

حيث استهدف التشريع المالي الإسلامي من فرض الزكاة على الأغنياء، ومن توزيعها في مصارفها الثمانية استهدف تعميم التكافل الاجتماعي حتى يكثر حق الفقير ويزداد نصيبه، وبذلك تتقارب الفوارق بين الطبقات في المجتمع. وكراهية الإسلام للتفاوت الطبقي الكبير وحرصه على التقارب الطبقي إنما يرجع إلى إيمانه الكامل بأن هذا التفاوت الكبير سوف يؤدي بالضرورة - وكما هو واقع - إلى الأحقاد وإلى الضغائن وما يصاحبها من قلاقل واضطرابات قد تؤدي إلى تحطيم المجتمع كله، وأن هذا الأثر أو هذا الهدف الاجتماعي للزكاة، وهو تقليل التفاوت بين الطبقات في المجتمع الواحد، هو نتيجة حتمية للتضامن الاجتماعي ولمحاربة الفقر.

إن كارل ماركس أعدى أعداء الأديان ورأس الفكر الشيوعي أو الاشتراكي الماركسي - نسبة إليه - يقول في هذا الصدد عن نظام الزكاة في الإسلام: (وكانت هذه الضريبة فرضًا دينيًا يتحتم على الجميع أداؤه، وفضلًا على هذه الصفة الدينية،

فالزكاة نظام اجتماعي عام، ومصدر تدخر به الدولة المحمدية ما تمد به الفقراء وتعينهم، وذلك على طريقة نظامية قومية لا استبدادية تحكمية، ولا عرضية طارئة، وهذا النظام البديع – انظروا – كان الإسلام أول من وضع أساسه في تاريخ البشرية عامة، فضريبة الزكاة كانت تجبر طبقات الملاك والتجار الأغنياء على دفعها لتصرفها الدولة على المعوزين والعاجزين من أفرادها، وهدمت السياج الذي يفصل بين جماعات الدولة الواحدة ووحدات الأمة في دائرة اجتماعية عادلة، وبذلك برهن هذا النظام الإسلامي على أنه لا يقوم على أساس الأثرة البغيضة) (١).

ولكن يجب أن ننوه هنا إلى أن الإسلام يسمح بالتفاوت في الثروة والدخول، فيسمح بوجود الأثرياء بشرط أن يؤدي هؤلاء حق الله وحق الجماعة إليها، فإن تشريع الزكاة أدى ويؤدي دائمًا إذا ما طبق تطبيقًا صحيحًا جباية ومصرفًا أدى ويؤدي إلى التقريب بين الطبقات، بمعنى أنه رفع مستوى المعيشة لدى الطبقات الفقيرة في الصدر الأول أو لنقل في القرن الأول الهجري، فقد اختفى الفقراء والمحتاجون في عهد الأئمة العادلين، حيث روي أن والي صدقات إفريقية قد أرسل إلى الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز ﷺ يشكو إليه اكتظاظ بيت المال بالصدقات من غير مصرف يصرف فيه مما يدل دلالة قاطعة على عدم وجود فقراء أو مساكين في إفريقية الإسلامية في ذلك الحين، فقد أغنى الإسلام بتشريع الزكاة الجميع أو أغنى الله الناس جميعًا.

### رابعًا – المحافظة على الأمن العام للدولة:

وهذا هدف بدهي؛ذلك أن نجاح الزكاة في التقليل من التفاوت الطبقي

---

(١) انظر كتاب الدكتور محمد شوقي الفنجري: الإسلام والمشكلة الاقتصادية: ص٧٦ طبعة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٨م.

وتحقيقها للتقارب بين طبقات المجتمع من شأنه أن يخلق جوًّا من الأمن والطمأنينة يسود المجتمع ويزيل ما يكون قد ترسب في النفوس من حقد أو حسد بين طبقاته، ويساعد على ذلك إخراج الزكاة من المال نفسه، فلو كان للغني بستان مثلًا، وتطلعت عينا الفقير إلى ثماره، فإنه لا يجزي عن الأخذ من هذه الثمار أن يدفع الغني لهذا الفقير قيمة تلك الثمرات، فلو لم يأكل منه لسولت له نفسه السطو عليه، ولكن إعطاءه منه يرده عن ذلك في الغالب، والنتيجة التي تترتب على ذلك هي إشاعة الأمن بين الناس، وقلة الجرائم، وخاصة المالية منها.

كما أن تحديد سهم من مصارف الزكاة للمؤلفة قلوبهم من شأنه تحقيق صالح المجتمع الإسلامي، وتجنيبه شرور هؤلاء الذين لم يحسن إيمانهم وأخذهم عونًا لخدمة المسلمين والإسلام.

## خامسًا - الحرص على حرية الأفراد:

فقد جاء الإسلام، والرق نظام عالمي متعارف عليه، ولكن الإسلام يقدس الحرية ويحافظ عليها، وتعمل الدولة جاهدة من أجلها، فلا حرية للدولة إذا كان أفرادها أرقاء، وبناء عليه كان لا بد أن يعمل الإسلام على إنهاء هذه المشكلة، فحدَّ الإسلام من مصادر الرق وسد منافذه، وحرم السلب والنهب والإغارة، وحرم كذلك أن يعتبر الإنسان أخاه سلعة فيشتريه، وكان تحديد القرآن الكريم لهم سهمًا من الزكاة بشراء الرقيق أو المكاتبين وعتقهم من أهم الأسباب التي عجلت بتصفية الرق في البلاد الإسلامية فضلًا عن الكفارات في الإسلام، وما أكثرها، وكلها تبدأ بتحرير الرقبة وما إلى ذلك.

# المطلب الثالث

## الآثار المالية والاقتصادية لإنفاق الزكاة

بعد أن وضحنا الآثار النفسية والاجتماعية بالنسبة لمصارف الزكاة تبرز أهمية فلسفة الزكاة من الناحية الاقتصادية والمالية، فهي جماع ما تقدم، وهي تقرر أن ارتقاء الإنسان ماديًّا وروحيًّا رهن بارتقاء حالته الاقتصادية، فالمتخلف ماديًّا لا يمكن أن يكون له حضارة، والجائع والمحروم لا يمكن أن تتوقع منه خلقًا رفيعًا أو سلوكًا طيبًا (١).

ولهذا جاء تشريع الزكاة ليضمن حد الكفاية لا حد الكفاف لكل مواطن، وذلك بإعادة توزيع الدخل بما يحقق الاستقرار والتنمية الاقتصادية، فضلًا عن الحرية الشاملة؛ لأن من لا يملك قُوته لا يملك قراره كما تدل وقائع التاريخ القديم والمعاصر.

هذا وتقدم فلسفة إنفاق الزكاة نظرية اقتصادية لم تعرف إلا حديثًا وهي نظرية (تناقص المنفعة الحدية للدخل عند الأغنياء وتزايدها عند الفقراء) (٢)، مما يساعد على زيادة الرفاهية الاقتصادية في المجتمع، وتعتمد فلسفة الزكاة في إعادة توزيع الدخل على ظاهرة اقتصادية هامة، وهي تناقص الميل الحدي للاستهلاك وتزايد الميل الحدي للادخار عند الأغنياء وبالعكس؛ أي تزايد الميل الحدي للاستهلاك وتناقص الميل الحدي للادخار عند الفقراء، ويترتب على تلك الظاهرة زيادة الطلب الفعال

---

(١) راجع في ذلك: ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي للدكتور محمد شوقي الفنجري: ص٧١ طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٧٨م.

(٢) انظر: الإنفاق العام في الإسلام: للدكتور إبراهيم فؤاد: ص١٥١ الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، مكتبة الأنجلو المصرية.

كما ذهب إلى ذلك عالم الاقتصاد المشهور (كينز) ومعروف أن الطلب الفعال يؤثر في حجم التوظف الذي يتوقف بدوره على كمية الإنفاق على الاستهلاك وعلى كمية الإنفاق على الاستثمار، والمحصلة لذلك هي الانتعاش الاقتصادي سواء من ناحية الاستهلاك أم الاستثمار، وهذا الانتعاش يكون مانعًا من الوصول إلى حالة الركود الاقتصادي التي تترتب على زيادة المدخرات ونقص الاستثمار وقلة الطلب الفعال، إذ إن الزكاة تقلل من انسياب الأموال بشدة إلى مجرى الادخار وتحول جزءًا منها إلى مجرى الاستهلاك في يد الفقراء وغيرهم من المستحقين للزكاة، وهو الأمر الذي يمنع الركود الاقتصادي أو يؤدي إلى تخفيفه، فإنفاق حصيلة الزكاة يقوم بدور هام وفعال في اقتصاديات المجتمع الإسلامي.

ولتوضيح ذلك نقول: إن لفريضة الزكاة عند تحصيلها تأثيرًا كبيرًا، من شأنه أن يدفع الناس إلى ضرورة استثمار أموالهم حتى لا تأكله الزكاة؛ أي حتى لا تأتي عليها التكاليف التي تتحملها، وحتى يستطيع الممول أن يدفع الزكاة من ربح الاستثمار، بدلًا من أن يدفعها من رأس المال نفسه، وفي هذا يوصي رسول الله ﷺ باستثمار مال اليتيم حتى لا تأكله الصدقة، حيث يقول: «اتجروا بمال اليتيم حتى لا تأكله الزكاة»[1]. وإذا كان الرسول الكريم ﷺ يأمر الأوصياء باستثمار مال اليتامى، فمن باب أولى أن ينمي الإنسان ماله ليدفع الزكاة من ربحه حتى لا تأكله الزكاة، ويكون ذلك أيسر على النفس.

---

(١) أخرجه: الإمام مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها، والطبراني في المعجم الأوسط: ٤/ ٢٦٤ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٣/ ٦٧ وعبد الرزاق في المصنف: ٤/ ٦٨ وقال الهيثمي: إسناده صحيح راجع مجمع الزوائد: ٣/ ٦٧ وقال الزيلعي: " لا يروى هذا الحديث عن أنس إلا بهذا الإسناد " نصب الراية: ٢/ ٣٩٠ وضعفه الألباني في إرواء الغليل: ٣/ ٢٥٩ وقال: " قلت: وهو واهٍ جدًّا، آفته الفرات هذا ".

وفضلًا عن هذا التأثير الذي يدفع المسلمين إلى استثمار أموالهم وعدم اكتنازها - والاكتناز منهي عنه - فإن هذا يساعد في مجال التنمية الاقتصادية بالعمل على سرعة دوران رأس المال؛ لأن فريضة الزكاة على رأس المال والدخل المتولد منه معًا، وليست على الدخل فقط، مما يدعو إلى عدم ترك الأموال عاطلة دون استغلال أو متجمدة دون استثمار، مما يشجع الاستثمار (١).

كما أن إنفاق حصيلة الزكاة على مستحقيها له آثار اقتصادية هامة في الإنتاج والاستثمار معًا، وعلى العمل، وفي إعادة توزيع الدخل والثروة. وبيان ذلك فيما يلي:

أولًا - تأثير الزكاة في الإنتاج والاستثمار.

ثانيًا - تأثير الزكاة في إعادة توزيع الدخل والثروة.

ثالثًا - تأثير الزكاة في العمل.

رابعًا - أثر الزكاة في الإنفاق.

(١) وراجع: الاقتصاد المالي الإسلامي، دراسة مقارنة بالنظم الوضعية (مصدر سابق).

# الأثر الأول: أثر الزكاة في الإنتاج والاستثمار

إن إنفاق حصيلة الزكاة على مستحقيها له آثار اقتصادية هامة في الإنتاج والاستثمار على السواء، يتمثل ذلك في النقاط الآتية:

أ - مستحقو الزكاة من الفقراء والمساكين سوف ينقلونها في الغالب لقضاء حاجتهم الاستهلاكية، سواء كانت سلعًا أو خدمات، فمن المعروف كما قلنا من قبل: تزايد الميل الحدي للاستهلاك وتناقص الميل الحدي للادخار لدى هذه الطبقات الفقيرة، وهذا من شأنه أن يدعم تيار الاستهلاك، ومن المعلوم اقتصاديًّا أن زيادة الاستهلاك تؤدي إلى استثمار جديد لتلبية هذه الاحتياجات، أي أن هذا الأمر يؤدي إلى خلق قوة شرائية تؤدي إلى نماء المال المزكى بزيادة الطلب على منتجاته وخدماته، ولهذا قال فقهاء المسلمين: إن الزكاة نماء للمال وبركة (١).

ومعنى هذا أن النقص الناتج عن إخراج الزكاة يعقبه زيادة حقيقية في مال الغني نفسه، وبالتالي زيادة الزكاة، فإن هذا الجزء القليل الذي يدفعه الغني زكاة لماله يعود عليه بأضعاف ما أخذ منه من حيث يدري أو لا يدري، والله يؤتي فضله من يشاء، وهو ذو الفضل العظيم، هذا بالإضافة إلى البركة التي تحل عليه وعلى ماله وعلى كل من تلزمه نفقتهم، وقريب من هذا ما نراه في بعض الدول الغنية المتخمة حيث تتبرع بأموال من عندها لبعض الدول الفقيرة لا لله، ولكن لكي تخلق قوة شرائية لمنتجاتها، ولعل هذا التفسير الاقتصادي للنماء هو بعض ما تشير آيات الذكر الحكيم من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [سبأ:٣٩] وقوله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٦٨] وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن

(١) راجع ما قاله الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه فقه الزكاة: ٢/ ٨٧٠

رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم:٣٩] وقوله أيضًا: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة:٢٧٦].

ب – أثر اقتصادي آخر، وهو أن إنفاق أموال الزكاة للفقراء والمساكين يستخدم كأداة لمساعدتهم في القيام باستثمارات صغيرة، ولذلك يمنح الفقراء من أرباب المهن والحرف بعض رءوس الأموال، أي المبالغ الضرورية التي تمكنهم من القيام بمشروعاتهم وأعمالهم التجارية أو الصناعية والنهوض بها، فإن ما يصرف لمثل هؤلاء الأفراد بقصد معاونتهم ومساعدتهم وتمكينهم من شق طريقهم له أكبر الأثر في شحذ همتهم على العمل والإنتاج.

ج- الإنفاق من حصيلة الزكاة لسداد ديون الغارمين، فإن هذا يعني أن بيت المال يضمن للدائن وفاء دينه، وفي هذا دعم للائتمان، ولأن المقترض في غير معصية للقيام بتجارة أو صناعة أو زراعة سوف يطمئن إلى أنه إذا عجز عن سداد دينه فإن المجتمع ممثلًا في الدولة سوف يؤدي منه دينه، لذلك يتجنب الإفلاس وما يؤدي إليه من حرمانه من المساهمة في النشاط الاقتصادي، ومن ناحية أخرى فإن المقرض لا يحجم عن الإقراض مادام مطمئنًا إلى سداد دينه، ولذلك تعمل الزكاة على تيسير الائتمان وتشجيعه، الأمر الذي له أكبر الأثر في تمويل التنمية الاقتصادية بطريق مشروع بدلًا من الاقتراض الربوي وغير ذلك، كما أن الإنفاق على الغارمين الذين استدانوا بسبب المصالح العامة، أو حتى في مصالح أنفسهم حتى مع الفقر والغني كما ذكر الماوردي(١) هذا الإنفاق على الغارمين من شأنه أن يشجع المسلمين على البذل في المصالح العامة، دون الخوف من الفقر، فلا تتعطل مصالح ضرورية

(١) في الأحكام السلطانية: ص١٥٧ وراجع: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر: ٣٠٣

للمسلمين انتظارًا للإنفاق العام، مما يعود بالخير على الاقتصاد العام بشكل عامٍ، وهكذا تكون أموال الزكاة هي المخرج أو المنفذ لأعضاء الجماعة الإسلامية الذين يتهددهم العجز عن ممارسة دورهم الإنتاجي أو الاستثماري للمجتمع بسبب ديونهم مهما كان سبب هذه الديون.

د – أخيرًا فإن الإنفاق في الرقاب والمكاتبين من شأنه أن يحرر قوة عاملة لا بأس بها لتساهم في الأعمال الاقتصادية المختلفة بما يعود عليهم وعلى المجتمع بأسره بمزيد الإنتاج وروافده، وكل هذا من شأنه زيادة فرص الاستثمار وتنوع مصادر الإنتاج وأنماط الاستهلاك أيضًا، ونحن حين نتكلم عن الرقاب والمكاتبين، ندرك أن هذا لم يعد له وجود الآن، لكننا نريد أن نكشف عن الوجه الحقيقي المشرق لفكرة الزكاة في الإسلام، وللأهداف التي نحرص على توضيحها من مثل هذه الدراسة في النظام المالي الإسلامي.

## الأثر الثاني: أثر الزكاة في إعادة توزيع الدخل والثروة

كانت مشكلة اختلال التوازن في الثروة لا تجد حلولها الناجعة قبل ظهور الإسلام، فالضعف المادي الذي يصيب كثيرًا من الفئات الاجتماعية ما كان يجد علاجه إلا من خلال الصدقات أو الهبات، أي فكرة الإحسان الاختيارية الذي يتطوع به الأغنياء لصالح الفقراء، فلما جاء الإسلام انفرد بتشريع الزكاة، ونقل مفهوم الإحسان إلى مجال الالتزام، فأصبح الغني ملزمًا بأداء جزء من ماله أو ثروته النقدية أو العينية من أنعام وزروع وعروض التجارة في شكل زكاة، كما تعلق حق الفقير بهذا الجزء من المال، وقد قامت الزكاة في العهد الإسلامي الأول بدور حاسم في كفالة التوازن المادي بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وكان أهم ما استهدفته الزكاة هو ضمان حد أدنى لمعيشة كل فرد، فالحد الأدنى للمعيشة الذي توفره الزكاة ليس حد الكفاف المعروف في الاقتصاد السياسي التقليدي، أي ليس هو الحد الأدنى الذي يسمح فقط ببقاء الفرد على قيد الحياة، وذلك ما يعبر عنه رجال الفقه الإسلامي بحد الكفاية أو حد الغنى، تمييزًا له عن الحد الأدنى بالمعنى السابق؛ لأنه يكفل للفرد عيشًا كريمًا في حدود ضروريات الحياة الملائمة.

إن للزكاة دورًا كبيرًا في إعادة توزيع الدخل بين الأفراد، الفقراء والأغنياء على السواء، وذلك بتأثيرها في دخول الأفراد الذين تُصرف لهم الزكاة، وأيضًا دخول من تجب عليهم الزكاة [1].

أما بالنسبة لتأثيرها في دخول الذين تصرف لهم الزكاة فنجد دور الزكاة في

---

(1) راجع ما قاله الدكتور إبراهيم دسوقي أباظة: ص١٢٣ وما بعدها، والدكتور رفعت العوضي في كتابه: الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر أو نظرية التوزيع، طبع مجمع البحوث الإسلامية: ص٣٥٧ وما بعدها.

توزيع الدخل هنا واضحًا ومحددًا، فالزكاة هي دخل لمن لا دخل له من الفقراء والمساكين، وهي دخل لابن سبيل بصفة مؤقتة، وهي دخل للقيام بالسداد بصفة رئيسية لمن استدان لنفسه في غير معصية، سواء كان من أبناء السبيل أو من الغارمين، وهي دخل بصفة ثانوية لمن استدان للمصلحة العامة من الغارمين. وبطبيعة الحال هي دخل للمصارف الأخرى من مصارف الزكاة الثمانية، كالعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب بلا ريب، حتى ليمكن القول بأن للزكاة أثرًا واضحًا في إعادة توزيع الدخل بالنسبة لمن تصرف لهم، بل إن تأثيرها في دخول من تصرف لهم يبدو كأحد أهداف الزكاة الرئيسية.

أما تأثيرها في دخول من تجب عليهم فهو هدف غير مباشر إلى حد ما؛ لأنها تمثل اقتطاعًا من دخول من تجب عليهم، وعندئذ نجدها من هذا الجانب تؤثر في إعادة توزيع الدخل بسبب تأثيرها في دخول من تفرض عليهم بصرف النظر عن الأموال التي تجب فيها، والمقدار الذي يجب إخراجه منها، فهي في نهاية الأمر تعني اقتطاع جزء من أموال من توافرت فيهم أو انطبقت عليهم شروط وجوب الزكاة، وهذا في ذاته من الناحية الاقتصادية أو بالحساب المالي يعمل على نقصان دخول هؤلاء بنسبة ما وجب عليهم من زكاة، وإن كانت من الناحية الشرعية أو الدينية بركة في المال ونماءً له، فما نقص مال من صدقة كما ورد في السنة الصحيحة عن رسول الله ﷺ.

وهنا نلاحظ أمرًا مهمًا في فريضة الزكاة من الجانب الاقتصادي، وأعنى به ما يمكن أن نطلق عليه شمول توزيع الزكاة؛ حيث إن مما يجعل الزكاة تؤدي هذا الدور التوزيعي السابق في الكفاءة هو شمول تشريعها؛ فالزكاة من حيث درجة شمولها وبالنسبة للخاضعين لها تجدها تشمل جميع الأفراد الذين يملكون النصاب، سواء بلغوا سن التكليف الشرعي أم لم يبلغوا هذا السن، فهي تجب على المكلف في ماله، وتجب أيضًا في مال غير المكلف، ويؤديها عنه في ماله من له الولاية أو الوصاية على

هذا المال من صغير أو مجنون أو يتيم أو غير ذلك؛ لأن الزكاة عبادة مالية أي أنها مرتبطة أصلًا بالمال بشروطه، سواء أخرجها بعد ذلك مالك المال المكلف أم أخرجها من يتولى أمره ويقوم على رعايته. وهنا نطمئن إلى أن تشريع الزكاة بشموله هذا قد قطع الطريق على من يريد التهرب من دفع الزكاة بتفريق أموالهم على أولاده القصر مثلًا، حيث يخضعون أيضًا للتشريع المالي للزكاة إذا توافرت شروط النصاب وحلول الحول في غير الزروع والثمار حتى إذا لم يبلغ كل قاصر النصاب متفرقين، فقد نهى الإسلام عن تفريق الأموال بهدف منع إخراج الزكاة، فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ» فيما رواه البخاري وغيره[(١)].

وهذا هو البعد الأول أو الملمح الأول في الشمول في الزكاة. أما البعد الثاني فهو الذي يتناول المال الذي تجب فيه الزكاة، وهنا نعلم أن الزكاة شملت جميع الأموال النامية والمفترض فيها النماء؛ وهي الأنعام من إبل وبقر وضأن، والبقر يشمل الجاموس، والضأن يشمل الغنم والماعز، ونحو هذا. كما تشمل أيضًا الزروع والثمار، سواء كانت المنصوص عليها في السنة المطهرة أو في عموم الزروع والثمار على اختلاف في ذلك، كما تجب أيضًا في عروض التجارة وفي النقود من الذهب والفضة وما يقاس عليهما كما قرر الفقهاء وجوب الزكاة في الأموال النامية التي جُدت في هذه العصور ولم يرد نص ولا رأي فقهي بإيجاب الزكاة فيها من قبل، كالودائع والأسهم ونحو هذا[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع، رقم١٣٥٨

(٢) راجع بحث الشيخ محمد أبو زهرة عن الزكاة للمؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م: ص١٧٩ وما بعدها،وأيضًا توصيات هذا المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية. والفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر: ٣٠١-٣٠٢

على أن هذه الشمولية في إخضاع جميع الأموال النامية - بالفعل وبالقوة أو حقيقة وتقديرًا - لفريضة الزكاة قد سدت أيضًا منافذ التهرب من فريضة الزكاة على ضعاف الإيمان، فلو أن هذه الفريضة فرضت على بعض الأموال دون البعض الآخر لسهّل ذلك بدرجة كبيرة التهرب من دفع الزكاة أو إخراجها، وذلك بحيازة أنواع الأموال الأخرى التي لا تجب فيها، وحتى إذا لم يحدث تهرب فإن هذا يعد بمنزلة نقطة ضعف في التشريع لو وجدت، هذا فضلًا عن أن الزكاة تفرض على رأس المال والدخل المتولد معًا، وهذا إثراء لموارد الزكاة ومقاديرها.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نذكر بالفخر والإعزاز هذا الفقه الإسلامي العظيم الذي عرف آثار الزكاة على كل المستويات: النفسية والاجتماعية أو الأخلاقية والمالية أو الاقتصادية، فاهتم بها الفقهاء كمًّا وكيفًا أو جباية وإنفاقًا. وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف العظيمة للزكاة لم يربطها بأصحاب الأموال، ولا ببعض الأموال دون البعض الآخر حتى لا يتحايل بعض الناس من ضعاف الإيمان ومحبي المال، وهم كثر، على التهرب من أدائها بشكل أو بآخر. أو على أقل تقدير فإن الفقهاء سدوا كثيرًا من منافذ هذا التهرب، بأن أوجبوها في الأموال بشروطها بصرف النظر عن أصحابها إذا كانوا مكلفين أو غير مكلفين، كما أوجبوها في الأموال النامية بالفعل أو بالقوة، أي القادرة على النماء، وهي الأموال الرئيسة التي تكون في حوزة كثير من المسلمين من نقود وأنعام وزروع وثمار وعروض تجارة إلى غير ذلك.

أما البعد الآخر - أو الثالث - في شمول الزكاة؛ فهو الطرف المستفيد من الزكاة؛ أي الذين شرعت الزكاة من أجلهم، فإنها تصرف لجميع المحتاجين، ولا تفرقة في ذلك بين خلق الله من المستحقين لها إلا بقدر حاجة كل منهم، فإذا كان الشمول ضروريًّا فيمن تجب عليه الزكاة حتى يتحمل الجميع المشاركة في التكافل الاجتماعي، وإذا كان ضروريًّا فيما تجب فيه الزكاة من أموال حتى لا تتاح الفرصة

لمال أو لفرع من النشاط الاقتصادي ألا يساهم في مسئولية التضامن الاجتماعي، فإن توافر الشمول يكون أكثر ضرورة فيمن تجب لهم الزكاة.

إن الزكاة تشريع للضمان الاجتماعي أي أنها لتغطية حاجة المحتاجين، ومن هنا فإن شمول الزكاة يقاس بمعدل تغطيتها للمحتاجين [١].

وهكذا وفي ضوء ما تقدم ندرك أن عنصر الشمول أو الإحاطة أو الاستيعاب يتوافر في الزكاة؛ سواء من حيث من تجب عليهم أو من تجب لهم أو من حيث المال الذي تجب فيه، كما تحقق التأثير في دخول كل الأفراد والتأثير في كل الأموال، ولا شك أن هذه إجراءات تساعد على إعادة توزيع الدخل من جهة. وتحقق الرخاء والتنمية الاقتصادية من جهة أخرى، ولا يخفى علينا ما لهذا كله من آثار على المستوى الاجتماعي والأخلاقي والنفسي والأمني، وما في هذا الإطار على المستوى الداخلي، ثم انعكاس ذلك على وضع الأمة على المستوى الدولي أو العالمي وعلى حقوق الإنسان وغير ذلك.

بقي أن أشير إلى تحقيق (حد الكفاية) لكل فرد كأثر توزيعي لإنفاق الزكاة؛ لأن من أهم آثار الزكاة التوزيعية - كما أشرنا أكثر من مرة - أن يضمن الفرد حد الكفاية أو حد الغنى، فإن المقدار الذي يجب أن يعطى للفرد المستحق للزكاة بشرط أن يكون مغطيًا لهذا الهدف أو يساعد عليه، وبتكرار التوزيع العادل للدخول فإن تشريع الزكاة كنظام اجتماعي يحقق ثمرته، ويحفظ التوازن بين طبقات الأمة، وبذلك يكون الإسلام أول من سلك هذا الاتجاه، أو لنقل: يكون قد سبق العالم كله في هذا المجال.

---

(١) كما يقول الدكتور رفعت العوضي في كتابه: نظرية التوزيع: ص٣٥٢

# الأثر الثالث: تأثير الزكاة في العمل

شكل آخر سن تأثير الزكاة في الجانب الاقتصادي وهو تأثير الزكاة في العمل، فقد يظن البعض خطًا أن الزكاة تشجع على البطالة، وهذا الظن خطأ بالتأكيد لأسباب عديدة، نذكر بعض هذه الأسباب فيما يلي:

**أولًا:** موقف الإسلام من العمل، وهو موقف واضح مؤيد بالنصوص الصحيحة الصريحة في وجوب أو حتمية أن يكون لكل إنسان عمل يؤديه في الحياة في حدود ما يملكه من طاقات وإمكانات، ويكفيني أن أجمل هنا بعض ما سبق أن كتبته مفصلًا بخصوص العمل والإنتاج في الإسلام تحت عنوان (الإسلام والعمل)[1]، وقلت هنالك: لقد خلق الإنسان لعبادة الله سبحانه وتعالى كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦] ومن ثَمَّ فإن ما يكفل به من الإسلام هو عبادة، ولو من بعض الوجوه، ومعلوم أيضًا أن الله تعالى جعل الإنسان خليفة عنه في الأرض، يقول تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠] فأعباء الخلافة والقيام بها إذن هي العبادة، وهي تتمثل في عمارة الأرض، يقول تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود:٦١] أي أنشأكم من الأرض وطلب عمارتكم إياها، كلٌّ على قدر استطاعته قيامًا بواجب الخلافة، وطبقًا لشروط المستخلف، وهو ما يمثل العبادة له سبحانه وتعالى من هذه الزاوية، فكأن ما يدخل في إطار تعمير الأرض وتنمية الحياة فوقها وجعلها أيسر سبيلًا وأقوم طريقًا هو عبادة، ولقد جاءت السنة المطهرة لتقرر هذا المفهوم، حيث ورد أن أخوين ذكرا للنبي ﷺ أمر ثالثهما، وأنه لا ينتهي من صلاة إلا إلى صلاة، ولا يفرغ من صوم إلا إلى صوم، فسألهم النبي ﷺ عمن يرعى إبله ويسعى على ولده،

(١) في كتابنا: دراسات في المعاملات الإسلامية: ص١١٧ وما بعدها.

فقالوا: نحن يا رسول الله، فقال النبي صلوات الله وسلامه عليه: «أنتما أعبد منه»(١).

كما روى الشيخان من طريق أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو القائم اللّيل الصائم النهار»(٢)، وحسبنا من هذا الحديث أنه يجعل مثوبة العمل والسعي طلب الرزق مساوية أعلى مثوبة للفرائض الإسلامية الأخرى، ألا وهي الجهاد في سبيل الله.

وعن أبي هريرة ﷺ أيضًا قال: قال رسول الله ﷺ: «دينار أنفقته في سبيل الله، ودينار أنفقته في رقبة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرًا الذي أنفقته على أهلك»(٣).

ويروى عن أنس ﷺ قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر، فمنا الصائم والمفطر، فنزلنا منزلًا حارًّا، أكثرنا ظلًّا صاحب الكساء، فمنا من يتقي الشمس بيده، قال: فسقط الصوام، وقام المفطرون فضربوا الأبنية وسقوا الركاب، فقال النبي ﷺ: «ذهب المفطرون اليوم بالأجر»(٤).

فهذا صيام لا ينكر أحد أنه عبادة، بل ركن جوهري من أركان الإسلام وأحد فرائضه الخمسة، وهنا أيضًا عمل عادي ضرب الخيام وسقي الركاب، فمن فاز

---

(١) ذكره الهيثمي في: بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: ص١٩٧ تحقيق مسند عبد الحميد محمد السعدني، طبعة دار الطلائع.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب النفقات، باب فضل النفقة على الأهل، رقم٤٩٣٤ ومسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، رقم٥٢٩٥

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على العيال والمملوك...، رقم١٦٦١

(٤) أخرجه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب فضل الخدمة في الغزو، رقم٢٦٧٦ ومسلم: كتاب الصيام، باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل، رقم١٨٨٦

بالأجر؟ ثم إن الرسول ﷺ هو الصورة المطبقة لتعاليم الإسلام والمقتدى به، كان دائمًا وهو في بيته في مهنة أهله، يخصف نعله، أو يخيط ثوبه أو ثوبًا لمسكين أو يحلب شاة أو نحو هذا، كما كان عليه الصلاة والسلام لا يحب أن يقوم أحد عنه بعمله، وليس ذلك بغريب بعد أن قال الله فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم:٤] وقال له: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ [الشرح:٧-٨] أي إذا فرغت من أمور الدنيا وأشغالها وقطعت علائقها فانصب للعبادة وقم إليها نشيطًا فارغ البال، وأخلص لربك النية والرغبة.

وهكذا يمكن القول بأن الإنسان في الإسلام خلق ليعمل ويعمّر الدنيا، ومن ثم يكون الجزاء يوم القيامة على أساس العمل، ويجب أن يكون كذلك في الدنيا، وأيضًا فإن الإسلام لا يعرف سنًّا يجب للشخص أن يتقاعد عن العمل متى بلغها، بل يربى المسلم أن يكون وحدة منتجة طالما هو على قيد الحياة، ومادام يملك القدرة على العمل فهو مسئول عن عمره فيما أفناه، وعن ماله من أين جمعه وفيما أنفقه، ولن يستطيع الاعتذار أو التعلل بأنه تجاوز الستين مثلًا، فإن قيام الساعة لا ينبغي أن يحول بينه وبين أداء عمل منتج مفيد له وللمجتمع، يقول ﷺ: «إذا أقيمت الساعة، وفي يد أحدكم فسيلة – أي نخلة صغيرة – فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها»(١). وفي الأثر: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد: ص١٠٦ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط٣ سنة١٤٠٩هـ مؤسسة الكتب الثقافية. والإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم١٢٤٣٥ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٤/ ٦٣ وقال: " رواه البزار، ورجاله أثبات ثقات ". والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٤٠٩

(٢) ذكره المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير: ٢/ ١٦ والمتقي الهندي في كنز العمال:
=

فعلى الإنسان المسلم أن يعمل في كل وقت على قدر طاقته، وناتج عمله أو كسبه في الدنيا يدفع عنه ذل المسألة، واليد العليا خير من اليد السفلى، ثم إذا مات آلت تركته إلى ورثته، وهذا خير ومطلب إسلامي أيضًا: «إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»(١)، وكان النبي ﷺ يقول لابنته فاطمة رضي الله عنها: «يَا فَاطِمَةُ بِنْتَ رَسُولِ اللهِ سَلِينِي بِمَا شِئْتِ لَا أُغْنِي عَنْكِ مِنْ اللهِ شَيْئًا»(٢).

كما قال لبني هاشم: « يا بني هاشم لا يأتيني الناس بالأعمال، وتأتوني بنسبكم إلى رسول الله ﷺ يوم القيامة»(٣).

وروي أن عمر بن الخطاب ﷺ كان إذا رأى فتى أعجبه حاله سأل عنه، هل له من حرفة؟ فإن قيل: لا، سقط من عينيه، وكلما مر برجل جالس في الشارع أمام بيته أخذه وساقه إلى العمل، وهو يقول له: «إن الله يكره الرجل الفارغ، لا عمل في الدنيا ولا عمل في الآخرة»(٤).

ومن جهة ثالثة فإن المنهج الإسلامي يقرر أنه لا يحل للمسلم أن يكسل عن

---

٣/ ٦٧٢ بلفظ: "اعمل عمل امرئ يظن أن لا يموت إلا هرمًا، واحذر حذر امرئ يحسب أنه يموت غدًا".

(١) أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب رثاء النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن أبي وقاص، رقم١٢١٣ ومسلم: كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، رقم٣٠٧٦

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: {وأنذر عشيرتك الأقربين}، رقم٣٠٥

(٣) أخرجه المتقي الهندي في كنز العمال: ١٦/ ١٨ والدارقطني في العلل: ٩/ ٣٩٢ طبعة دار طيبة، الرياض.

(٤) ذكره العجلوني في كشف الخفاء: ١/ ٢٥٠ وبلفظ: " إن الله يكره الرجل البطال " وقال: " قال الزركشي: لم أجده " والهيثمي في مجمع الزوائد: ٤/ ٦٢ وفيه عاصم بن عبيد الله، وهو ضعيف. وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: ٨/ ٣٨٠ بلفظ: " إن الله يحب المؤمن المحترف ". والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٢٨٥

طلب الرزق بدعوى التفرغ للعبادة أو التوكل على الله، فإن السماء لا تمطر ذهبًا ولا فضة، كما لا يحل له أن يعتمد على صدقة يُمنحها أو يأخذها من الغير، وهو يملك من أسباب القوة ما يسعى به على نفسه ويُغني به أهله ومن يعول، لذلك يقول ﷺ: «لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة - أي قوة - سوي»[١]. ومن أشد ما قاومه النبي ﷺ وحرمه على المسلم أن يلجأ إلى سؤال الناس فيريق ماء وجهه ويخدش مروءته وكرامته من غير ضرورة تلجئه للسؤال فيقول: «لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله، وليس في وجهه مزعة لحم»[٢].ويقول أيضًا: «من سأل الناس أموالهم تكثرًا فإنما يسأل جمرًا فليستقل أو يستكثر»[٣]. ثم هو ﷺ ينفي فكرة احتقار بعض المهن والأعمال ويعلم أصحابه والمؤمنين برسالته أن الكرامة في ممارسة أي عمل مشروع، وأن الهوان والضعة في الاعتماد على معونة الناس، يقول: «لئن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»[٤].

فللمسلم أن يكتسب عن طريق الزراعة أو التجارة أو الصناعة أو الرعي أو الصيد أو أي حرفة من الحرف أو وظيفة من الوظائف مادامت لا تقوم على حرام أو

---

(١) أخرجه الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء من لا تحل له الصدقة، رقم٥٨٩ وقال: هذا حديث حسن وأخرجه النسائي: كتاب الزكاة، باب إذا لم يكن له دراهم وكان له عدلها، رقم٢٥٥٠ وأبو داود: كتاب الزكاة، باب من يعطى من الصدقة وحد الغنى، رقم١٣٩٢ وابن ماجة: كتاب الزكاة، باب من سأل عن ظهر غنى، رقم١٨٢٩

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب من سأل الناس تكثرًا، رقم١٢٨١ ومسلم: كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، رقم١٧٢٤

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، رقم١٧٢٦ وابن ماجة: كتاب الزكاة، باب من سأل عن ظهر غنى، رقم١٨٢٨

(٤) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، رقم١٣٧٨

تعين على حرام أو تقترن بحرام، أي أن كل كسب حلال هو عمل شريف عظيم، وإن نظر إليه بعض الناس نظرة استهانة أو انتقاص، وحسبنا هذا الحديث الأخير الذي يبين أن مهنة الاحتطاب على ما فيها من مشقة وما يحوطها من نظرات الازدراء وما يرجى فيها من ربح ضئيل هي خير من البطالة وتكفف الناس.

ولا عجب بعد ما تقرر أن تضع الشريعة الإسلامية قواعد عامة لحماية حق العامل أو لتنظيم العلاقة بينه وبين صاحب العمل، حيث ينبغي أن يكون العمل في مقدور العامل واستطاعته، وأن يأخذ عليه الأجر المكافئ له، لا وكس ولا شطط، وأن يعطى أجره دون أن يعاني في طلبه، وأن ينبغي للعامل مقابل ذلك أن يتقن عمله ويبذل فيه جهده وينصح فيه لصاحب العمل من قبيل أداء الأمانات إلى أهلها إلى غير ذلك من الحقوق والواجبات التي تحكم ميدان العمل ومجالاته، والمهم أن يكون ذلك كله في نطاق قواعد الإسلام العامة في العمل.

وأكتفي بهذا القدر من بيان مسألة (الإسلام والعمل)، فقد فصَّلت في كتابي (دراسات في المعاملات الإسلامية) معوقات العمل، وكيف عالجها الإسلام ومسئولية الدولة في هذا الصدد، ومجالات العمل في ميزان الشريعة، وحقوق العمال وواجباتهم في الإسلام [١].

وخلاصة ما نقول في معرض الرد على خطأ الظن بأن الزكاة قد تشجع على البطالة أن نؤكد على حقيقة واضحة كالشمس، مضمونها أن الإسلام جعل العمل هو أساس الكسب وأحد وسائل الملكية، في المجتمع الإسلامي الصحيح يعمل أفراده ويتقنون العمل ويمشون في مناكب الأرض يلتمسون الرزق في خباياها وينتشرون في أرجائها زرَّاعًا أو صنَّاعًا أو تجارًا أو عاملين في شتى الميادين ومحترفين

---

(١) الكتاب المذكور: ص١١٧ وما بعدها، ومصادرها.

بشتى الحرف، مستغلين لكل الطرقات، منتفعين بكل ما استطاعوا أو بكل ما أوتوا مما سخر الله لهم في السموات والأرض جميعًا منه، وعن رسول الله ﷺ في حثهم على العمل حتى ذكرنا قبل قليل قوله ﷺ: «لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»[1]. ونحوه كثير.

السبب الثاني: أو الدليل الثاني لتخطئة القول بأن الزكاة قد تشجع على البطالة بعد أن رأينا قبل قليل موقف الإسلام من العمل واحترامه له في كثير من نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة، نستدل بدليل آخر على خطأ هذا القول من أن الزكاة لا تعطى إلا للعاجزين عن الكسب، فلا تعطى للقوي القادر على العمل، ومن الواضح أن على محتاج الزكاة والمستوفي شروطها ألا يأخذ منها إلا الضروري ويعف عما يزيد على ذلك، وشتان بين ذلك أو بين ما نحن فيه من المطالبة المستمرة من الحكومة بضغط النفقات وبين أن نقوم بضغط الإنفاق وتقليل المستحق منه، وذلك بعدم أخذ المحتاج إلا قدر الحاجة الضرورية طبقًا لاستحقاقه جاعلًا رقابة ضميره هي الأقوى من استحقاقه القانوني أو من رقابة الآخرين فإن الله سائله عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وإذا تكثر – أي من غير حاجة – فإنما هو جمر جهنم، فإن شاء قلل، وإن شاء كثر، فسوف يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم، أي قطعة لحم، كما نوهنا في الفقرة السابقة، وكل هذه نصوص ثابتة في كتب السنة في البخاري ومسلم وغيرهما.

أما السبب الثالث أو الدليل الثالث: فهو أن مصارف الزكاة تشجع على العمل، ولا تشجع على البطالة، بل وتقلل من فرصها؛ وذلك للاعتبارات الآتية:

---

(١) سبق تخريجه قبل قليل.

أ - من المعلوم اقتصاديًّا أن عملية إعادة توزيع الدخل من شأنها أن تقلل من حدة التفاوت في الدخول، وهذا أمر له تأثيره الكبير في علاج البطالة.

ب - الزكاة تقوم بعملية نقل وحداتٍ من دخول الأغنياء إلى الفقراء، ومن المعلوم أن الأغنياء يقل عندهم الميل الحدي للاستهلاك، ويزيد عندهم الميل الحدي للادخار، أما الفقراء فعلى العكس يزيد عندهم الميل الحدي للاستهلاك، وينقص عندهم الميل الحدي للادخار، وإلا فماذا يدخرون؟ ويترتب على ذلك بطبيعة الحال نتيجة هامة، وهي أن حصيلة الزكاة سوف توجه إلى طائفة من المجتمع يزيد عندها الميل الحدي للاستهلاك، وهذا يؤدي بدوره إلى زيادة الطلب الفعال، فالأمر الذي يترتب عليه الزيادة في طلب سلع الاستهلاك، فتروج الصناعات الاستهلاكية فيؤدي ذلك إلى رواج السلع الإنتاجية المستخدمة في صناعة السلع الاستهلاكية مما يزيد الإنتاج وتزيد تبعًا لذلك فرص العمل الجديدة.

ج - أخيرًا فإن أحد مصارف الزكاة توجه النظر إلى تقرير حقيقة إيجابية تدعو إليها، وهي عدم استغلال المجتمع لأي عامل فيه، فلم يجعل الإسلام جمع الزكاة سخرة بدون أجر رغم ما في ذلك من فضل، وربما قربة أو طاعة، ولكن الإسلام يقرر صراحة ألا يؤدي أي إنسان عملًا إلا ويحصل على أجره، كما أنها أول دعوة إلى إطلاق الحوافز المادية بتقريرها سهمًا من الزكاة للعاملين عليها حتى لو كان من الأغنياء، وبديهي أنه كلما اجتهد العامل في جمع الزكاة وأحسن الأداء زاد الدخل من الزكاة وارتفع السهم عليها ليفي بأجورهم كاملة منها.

# الأثر الرابع: أثر الزكاة في الإنفاق

من آثار الزكاة الاقتصادية في الإنفاق ما يمكن وصفه بأن مصارف الزكاة نظام تأميني إسلامي، يعد بديلًا للتأمين التجاري وما فيه من محاذير شرعية. وأوضح ذلك بالقول بأن الدارس لمصارف الزكاة يجد أنها قد وضعت أو تضمنت نظامًا للتأمين والضمان مما يضعف أثر الكوارث في الأفراد، وبالتالي في الاقتصاد القومي، فمن المعلوم أن الإنسان معرض للكوارث المفاجئة التي لا يد للإنسان في جلبها، ولا طاقة له على تحملها فضلًا عن دفعها أو منعها، حيث يهلك مال التجار أو يصاب الزرع بآفة أو بجفاف شديد يقضي عليه أو تصاب مزرعته بعدوى فتموت الماشية أو الدواجن... إلى آخره، وقد جعلت هذه الكوارث الكثير يخافون على متاجرهم ومصانعهم وزراعاتهم ورءوس أموالهم وعلى ذويهم من بعدهم فبحثوا عن شيء يأمنون به من نوائب الدهر وكوارثه، وكان من ذلك نظام التأمين التجاري الذي عرفه الغرب في القرون الأخيرة في صور شتى وألوان عديدة، وهذا النظام الذي لا يقره الإسلام لبعض المحاذير الشرعية كالغرر والربا، هذا بخلاف التأمين التعاوني أو التأمين الاجتماعي الذي تفرضه الدولة مما لا يتسع المجال لتفصيل القول في هذه الأنواع التأمينية المقبولة أو المرفوضة[1].

لكننا لو نظرنا إلى الزكاة لوجدنا شركة التأمين الكبرى التي يلجأ إليها كل من نكبه الدهر فيجد فيها العون والملاذ، إن هذا التأمين الإسلامي لا يترك المصاب تحت رحمة تبرعات قد تصل إليه من الخيرين من الناس وقد لا تصل، وإن كان لا يمنع ذلك أن النبي ﷺ قال لأصحابه عندما شكى إليه أحد الصحابة كارثة حلت به:

(١) راجع مثلًا: دراسات في المعاملات الإسلامية: ٢٢٩ وما بعدها.

«تصدقوا عليه»[1]. فتصدق الناس عليه، فمن أصابته كارثة وجعلته من مستحقي الزكاة، فمن الفقهاء من يرى ما يعود به إلى حالته الأولى [2]. ولكن هذا أيضًا بطبيعة الحال يتوقف على قدر مال الزكاة كثرة وقلة، وعلى حاجة المصارف الأخرى شدة وضعفًا.

نستطيع القول إذن: إن أموال الزكاة يمكن أن تأخذ بيد المنكوبين وتنشلهم من هوة النكبة ليعودوا إلى قافلة الحياة الاقتصادية مرة أخرى، ويزاول كل منهم عمله الأصلي تجاريًا أو زراعيًا أو صناعيًّا... إلى آخره، مما يؤدي إلى ضعف تأثير الكوارث في الاقتصاد القومي إلى أقصى حد ممكن، وبالتالي لا يكونون بحاجة إلى شركات تأمين تجارية يكتنف نشاطها كثير من المحظورات، يكفي الواحد منها للقول بتحريمها، فكيف إذا كانت كثيرة ومجتمعة فيها؟!

الخلاصة مما سبق: نخلص إلى أن للزكاة أهدافًا متعددة، ولا يمكن حصر كل أهدافها، فإن الدراسات تضيف في كل يوم الجديد مما تستهدفه الزكاة من خير الفرد والجماعة والمجتمع والدولة، وكيف لا، والزكاة نظام وضعه الله سبحانه وتعالى وارتضاه لعباده لخيرهم في الدنيا والآخرة، ومن ثم كان لها أهداف كثيرة، يمكن أن نصنفها إلى أهداف دينية، وأخرى اجتماعية، وثالثة مالية واقتصادية.

فأما الأهداف الدينية فحسبها أنها ركن من أركان الإسلام وعبادة يتقرب بها المسلم إلى ربه وكثيرًا ما ذكرها تعالى إلى جانب الإيمان بالله وتقواه.

ولها أهداف اجتماعية: حيث تحقيق التكافل الاجتماعي وخلق مجتمع تسوده المحبة والتعاون ومناخ سياسي ملائم، فيه الاستقرار، فيه الأمن، فيه التعاون

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدين، رقم٢٩١٠ والترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء من تحل له الصدقة من الغارمين وغيرهم، رقم٥٩١

(٢) انظر مثلًا ما قاله الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين: ص٥٧٣.

والتكافل الاجتماعي.

ولها أهداف مالية: وهي تدبير الموارد المالية اللازمة والدائمة لبيت المال مع تحديد أوجه الصرف بما يكفل حصول كل ذي حق على حقه.

ولها أهداف اقتصادية: فهي تستهدف منع تكدس الأموال واكتنازها، وتستهدف أيضًا ضرورة استثمارها وإخراج الزكاة من ريعها أو من ربحها، وإلا تآكلت بالزكاة؛ فهي إذن تؤدي إلى زيادة الاستثمار وتشجعه والعمل على تداول الأموال وخلق السيولة اللازمة التي ينشدها الاقتصاد الحديث، وتعتبر الزكاة أسلوبًا لإعادة توزيع الدخول بين الأفراد كما رأينا، إذ يمكن عن طريقها نقل قوة شرائية من فئة إلى أخرى، ويمكن القول في نهاية الكلام: إن فريضة الزكاة في محصلتها النهائية تؤدي إلى تنمية الإنتاج مع عدالة توزيع مِنْ شأنها تحقيق اقتصاد الرفاهية.

وهكذا تبدَّى لنا ما في الزكاة من آثار نفسية واجتماعية واقتصادية، وكيف أنها تمثل اهتمام الإسلام بالجانب الروحي بالإضافة إلى الجانب المادي حتى يطمئن المسلم على يومه وغده، ويشعر أن المجتمع يقف معه ويؤمنه عند الحاجة، فتنطلق ملكاته الخلَّاقة في العمل والإنتاج ويُقدِم على كل خير دون خوف من إفلاس أو نقص في الأموال والثمرات.

يقول الدكتور محمد البهي: « ومن تحديد مصارف الزكاة الواجبة... يتضح أن أهدافها في المجتمع، في إطار التكافل بين أفراده هو:

الوقاية من مذلة حاجة الأكل والشرب.

والتمكين من تحقيق الاعتبار البشري للإنسان.

وحماية القيم العليا في المجتمع من التدهور، أو من اللامبالاة بها.

واستمالة بعض الأعضاء إلى جانب المجتمع الإسلامي إن كانت هناك مصلحة

في ذلك»[١].

وإن نظرة في مصارف الزكاة وتنوعها لتؤكد هذا وما سبق تقريره في هذا المبحث، وبالله التوفيق.

(١) الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر (مرجع سابق): ٣٠٢-٣٠٣

# المبحث الثالث

## مصارف الزكاة، وكيفية توزيعها عليهم

وسأعرضها من خلال ما تناولتها به في كتابي (العبادات في الإسلام)(١)، وبطبيعة الحال فإن لكل مصرف من المصارف الثمانية مصادره المنصوص عليها في كتابنا المذكور.

لكن لا بد – في البداية – من الإشارة إلى أنه لا خلاف بين الفقهاء والمعنيين بالدراسات الإسلامية على العموم في أن مصارف الزكاة محصورة في ثمانية أصناف، وهم: الفقراء والمساكين والعاملون عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمون وفي سبيل الله وابن السبيل.

وهذا منصوص عليه في قول الحق سبحانه وتعالى في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

ولما روي عن زياد بن الحارث الصدائي قال: أتيت رسول الله ﷺ فبايعته فأتى رجل فقال: أعطني من الصدقة، فقال له رسول الله ﷺ: «إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنتَ من تلك الأجزاء أعطيتك»(٢).

وقبل أن نعرض لهذه الأصناف الثمانية نعرض لأمر اختلف الفقهاء حوله، وهو

(١) العبادات في الإسلام: ص٢٨٢ وما بعدها، طبعة دار النصر بالقاهرة.

(٢) راجع نيل الأوطار: ٤/ ١٧١.

هل يجوز الاقتصار في صرف الزكاة على صنف واحد من هذه الأصناف الثمانية مع وجود غيره؟ أم لا يجوز له ذلك؟

**أولًا:** ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى جواز صرف الزكاة لصنف واحد من هذه الأصناف الثمانية، وهؤلاء استندوا إلى حديث معاذ بن جبل ﷺ، وفيه قال النبي ﷺ له: «فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» فالنبي ﷺ قد أمر معاذًا برد أموال الزكاة على الفقراء، وهم صنف واحد من الأصناف الثمانية.

ومن هؤلاء من قال: يتحرى موضع الحاجة، فيقدم الأولى فالأولى. وقال آخرون: هو مخير يضعها في أي الأصناف شاء.

**ثانيًا:** ذهب الإمام الشافعي إلى عدم جواز الاقتصار على صنف واحد أو أكثر مع وجود باقي الأصناف الثمانية، واستند الإمام الشافعي إلى حديث زياد بن الحارث السابق، ووجه الدلالة منه أن الزكاة حق ثابت لكل صنف من هذه الأصناف، فلا يجوز إفراد أحدها بالزكاة.

والذي نراه أن مذهب الجمهور هو الراجح؛ لأنه يتفق مع الحكمة من تشريع الزكاة بوجه عام، فالآية والحديث غايتهما بيان مصارف الزكاة، والإمام يوجه الزكاة إلى ما يسد حاجة كل فئة من هذه الفئات الثمانية، وهو ما ذهب إليه عمر وابن عباس وحذيفة وسعيد بن جبير وكثيرون غيرهم، ويكفينا هذه اللمحة السريعة عن هذه المسألة، ومن أراد أن يتوسع فيها فأمامه كتب الفقه المعتبرة، فضلًا عن كتب الفقه المقارن.

أعود إلى الأصناف الثمانية، وأبدأ بالصنف الأول والثاني؛ لأنهما دائمًا ما يقترنان بكثير من الآيات والأحاديث وأقوال الفقهاء:

## الصنف الأول والثاني: الفقراء والمساكين:

وهما نوعان من أهل الفاقة والحاجة، وإذا ذكر أحدهما بالانفراد في نص شرعي، أُريد به ما يشمل الآخر، وإذا اجتمعا في نص واحد كآية الصدقات، كان المراد بالفقير: المحتاج الذي لا يملك شيئًا بالمرة، والمسكين محتاج لكنه أكثر سكونًا من الفقير،لا يمد يده، ولا يتكفف الناس؛ لقوله ﷺ مثلًا: «ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان، ولا اللقمة واللقمتان، إنما المسكين الذي يتعفف، اقرءوا إن شئتم: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة:٢٧٣]» وفي لفظ آخر: «ليس المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان، ولكن المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه، ولا يُفطن له فيُتصدق عليه، ولا يقوم فيسأل الناس»(١).

وقد استدل بهذا الحديث من يقول: إن الفقير أسوأ حالًا من المسكين، وأن المسكين الذي له شيء، ولكن لا يكفيه، والفقير الذي لا شيء له (٢).

ولعل مما يؤكد هذا التفسير قول الله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ [الكهف:٧٩] حيث تدل هذه الآية على أنهم يملكون مالًا (سفينة) ولكنه لا يكفيهم، ولقوله ﷺ: «لا تحل المسألة إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع»(٣) حيث يفهم من هذه النصوص أن هناك

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: لا يسألون الناس إلحافًا، رقم١٣٨٥ ومسلم: كتاب الزكاة، باب المسكين الذي لا يجد غنى ولا يفطن له فيتصدق عليه، رقم١٧٢٢

(٢) راجع في ذلك: نيل الأوطار: ١٥٨/٤ وراجع أيضًا: المغني: ١١٩/٤- ١٢٣ فضلًا عن الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٥٥-١٥٦ وفقه السنة: ١/ ٣٣٥ - ٣٣٧.

(٣) أخرجه الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء من لا تحل لا الصدقة، رقم٥٩٠ وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه. وأخرجه أبو داود: كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، رقم١٣٩٨ وابن ماجة: كتاب التجارات، باب بيع المزايدة، رقم٢١٨٩ والإمام أحمد: باقي

فرقًا بين الفقير والمسكين.

والفقير والمسكين تجمعهما الحاجة والفاقة، ولذا جعلهما التشريع أول فئات المستحقين للزكاة سترًا لحاجتهما وفاقتهما،وهو من أولويات تشريع الزكاة في الإسلام لما للفاقة والحاجة من الخطر الشديد على المجتمع(١).

## الصنف الثالث: العاملون عليها:

العامل على الزكاة هو من نصَّبه الإمام لجمع الصدقات، ويشمل الساعي والكاتب والحافظ للصدقات، يعطى كل منهم بقدر عمله فيها، والعامل على الزكاة يأخذ من الزكاة حتى ولو كان غنيًّا، لما روي عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: «لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة - وذكر منهم - العامل عليها»(٢)؛ لأن العامل على الزكاة

---

مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم١١٦٩١، والفقر المدقع هو الفقر الشديد الذي يلصق صاحبه بالدقعاء، وهي الأرض التي لا نبات فيها، والغرم المفظع أي الشديد أيضًا أو الشنيع الذي جاوز الحد، فضلًا عن أنه يلزم أداؤه تكلفًا لا في مقابلة عوض، وكذلك الدم الموجع أي الدية التي يتحملها شخص عن قريب أو حميم أو نسيب له قتل شخصًا آخر إن لم يدفعها إلى أولياء المقتول قُتل القاتل. راجع هذه المصطلحات في نيل الأوطار: ٤/ ١٥٨-١٥٩.

(١) راجع بحث: الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية: للدكتور محمد عثمان شبير، بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد الرابع عشر، المحرم سنة ١٤١٠هـ - أغسطس ١٩٨٩م: ص١٢٥ وما بعدها.

(٢) أخرجه أبو داود: كتاب الزكاة، باب من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني، رقم١٣٩٣ وابن ماجة: كتاب الزكاة، باب من تحل له الصدقة، رقم١٨٣١ والإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أبي سعيد الخدري، رقم١١١١٣ والإمام مالك في الموطأ: كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة ومن يجوز له أخذها، رقم٥٣٥ وابن خزيمة في صحيحه: ٤/ ٦٩ وهو حديث مرسل. راجع نصب الراية: ٢/ ٤٨٥ وصححه الألباني في إرواء الغليل: ٣/ ٣٧٧

قد فرّغ نفسه لعمل من أعمال المسلمين فاستحق عليه الأجر، فقد أعطى النبي ﷺ عمر ﷺ أجره لمّا استعمله في جمع الزكاة، وأعطى عمر بدوره ابن السعدي المالكي أجره منها حين استعمله، فقد روي عن بشر بن سعيد أن ابن السعدي المالكي قال: استعملني عمر على الصدقة، فلما فرغت منها وأديتها إليه أمر إلي بعمالة – أي: بأجرة – فقلت: إنما عملت لله، فقال: خذ ما أعطيك، فإنني عملت على عهد رسول الله ﷺ فعمّلني، أي أعطاني أجرة عملي، فقلت مثل قولك، فقال لي رسول الله ﷺ: «إذا أعطيت شيئًا من غير أن تسأل، فكل وتصدق»[(١)]. وكذلك: «ما جاءك من أخيك من غير إشراف نفس فاقبله ولا ترده، فإنما هو رزق ساقه الله إليك»[(٢)].

## الصنف الرابع: المؤلفة قلوبهم:

ويراد بهم القوم الذين يراد تأليف قلوبهم واستمالتهم إلى الإسلام ليسلموا أو يثبتوا عليه أو رجاء نفعهم للمسلمين أو دفعًا لأذاهم عن المسلمين، وتأليف هؤلاء المسلمين أو غير المسلمين أمر متروك لإمام المسلمين، إن رأى أن يتألف قومًا لمعنى من المعاني التي تفيد الإسلام كان له أن يعطيهم سهمًا من الزكاة، وإن رأى الاستغناء عنهم وعدم الحاجة إلى تأليفهم لم يعطهم، وهو ما فعله عمر ﷺ حين رأى استغناء الإسلام عنهم، فهو لم يعطل نصًا شرعيًا كما يزعم البعض، وإنما استعمل حقًا

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأحكام، باب رزق الحكام والعاملين عليها، رقم٦٦٣٠ ومسلم: كتاب الزكاة، باب إباحة الأخذ لمن أعطي من غير مسألة...، رقم١٧٣٣

(٢) أخرجه الإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، رقم٧٥٨٠ والبيهقي في السنن الكبرى: ٦/ ١٨٤ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٣/ ١٠٠ وقال: ورجاله رجال الصحيح. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٥/ ٢٤٨ والهيثمي في موارد الظمآن: ص٢١٧ والسيوطي في الجامع الصغير: ٢/ ٥٤٦. وأورد الشوكاني نصه، ونص حديث آخر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قريبًا من هذا الحديث في نيل الأوطار: ٤/ ١٦٣.

مكفولًا للإمام، وهذا السهم في زماننا تظهر الحاجة إليه لمواجهة حملات التنصير، وسد حاجات بعض الذين يُرجى فيهم الدخول في الإسلام، وكذلك سد حاجات المسلمين الضعاف الذين يُخشى عليهم الوقوع في براثن المنصِّرين، فإذا كان هؤلاء يجندون الأموال لنشر دينهم على حساب الإسلام تحت اسم التبشير، فالمسلمون أولى بأن يخصصوا هذا السهم من أجل هذا الغرض، ولا شك في أنه سوف يؤتي ثمارًا طيبة في الدعوة إلى الإسلام والمساهمة في نشره ورفع رايته، ولاسيما إذا كان هؤلاء من وجهاء القوم أو كانوا من الأقليات الذين يُرجى نصرتهم وتثبيتهم على الإسلام(١).

وجدير بالذكر أن النبي ﷺ قد ألَّف أقوامًا رجاء دخولهم في الإسلام، فقد روي عن أنس ﵁ أن النبي ﷺ لم يكن يُسأل شيئًا على الإسلام إلا أعطاه، قال: فأتاه رجل فسأله، فأمر له بشاء(٢) كثير بين جبلين من شاء الصدقة، فرجع إلى قومه، فقال: يا قومي أسلموا فإن محمدًا يعطي عطاء من لا يخشى الفاقة، وفي لفظ آخر: يعطي عطاء من لا يخشى الفقر(٣).

وروي عن عمرو بن تغلب أن رسول الله ﷺ أتي بمال أو سبي فقسّمه، فأعطى

(١) هناك بحث طيب في هذه المسألة بعنوان: (تأليف القلوب على الإسلام بأموال الصدقات) للدكتور عمر سليمان الأشقر منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، السنة السادسة، العدد الخامس عشر: جمادى الأولى: سنة ١٤١٠هـ - ديسمبر: ١٩٨٩م: ص١٥٧ وما بعدها.

(٢) الشاء جمع شاة وهي الواحدة من الضأن والماعز والظباء والبقر والنعام وحمر الوحش، وتجمع أيضًا على شياه (المعجم الوسيط).

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم...، رقم٤٢٧٥ والإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، رقم١١٦٠٩. وانظر: نيل الأوطار: ٤/ ١٦٦.

رجالًا وترك رجالًا، فبلغه أن الذين ترك عتبوا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد فوالله إني لأعطي الرجل وأدع الرجل، والذي أدع أحب إليَّ من الذي أعطي، ولكني أعطي أقوامًا لما أرى فيهم من الجزع والهلع، وأَكِل أقوامًا إلى ما جعل في قلوبهم من الغنى والخير»[١]، منهم عمرو بن تغلب، فوالله ما أحب أن لي بكلمة رسول الله ﷺ حمر النعم.

أفلا نقتدي برسول الله ﷺ ونخصص سهمًا من أموال الزكاة للدعوة إلى الله وتأليف القلوب على الإسلام في الداخل والخارج في زمن يواجه فيه الإسلام تحديات سافرة، وحملات مكثفة مغرضة لصد الناس عنه وإخراجه أهله منه، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ونسأل الله السلامة والعافية في ديننا ودنيانا.

## الصنف الخامس من الأصناف الثمانية: في الرقاب:

المقصود بهذا السهم توجيهه إلى عتق الأرقاء والمساهمة في معاوضة المكاتبين لتخليص الرقاب من ذل الرق والعبودية، فقد روي عن البراء بن عازب ﷺ قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: دلني على عمل يقربني إلى الجنة ويبعدني عن النار، فقال: «أعتق النسمة، وفك الرقبة» قال: يا رسول الله، أليس واحدًا؟ قال: «لا، عتق النسمة أن تفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعين في ثمنها»[٢]، كما روي عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «ثلاثة كلهم حق على الله عونه، الغازي في سبيل الله،

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الجمعة، باب من قال في الخطبة بعد الثناء: أما بعد، رقم٨٧١ ومسلم: كتاب الإيمان، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه، رقم٢١٥

(٢) أخرجه الإمام أحمد: أول مسند الكوفيين، حديث البراء بن عازب، رقم١٧٩٠٢ والحاكم في المستدرك: ٢/ ٢١٧ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى: ١٠/ ٢٧٣ وابن حبان في صحيحه: ٢/ ٩٨ والدارقطني في سننه: ٢/ ١١٨ والسيوطي في الجامع الصغير: ٢/ ١٤٧

والمكاتَب الذي يريد الأداء، والناكح المتعفف»[١]، يتضح من الحديثين أن الأرقاء وإعانة المكاتبين على أداء الكتابة من أعظم القربات المقربة من الجنة المبعدة عن النار.

## الصنف السادس: الغارمون:

وهم أولئك القوم الذين تحملوا بحملات وديون أثقلت كواهلهم، وتعذر عليهم أداؤها، بشرط أن تكون هذه الديون في غير معصية ولا إسراف، فقد روي عن أنس ﷺ أن النبي ﷺ قال: «إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع أو لذي غرم مفظع أو لذي دم موجع» وهؤلاء نماذج ثلاثة للغارمين، قد سبق أن بينا معنى هذه المفردات قبل قليل، كما روي عن قبيصة بن مخارق الهلالي قال: تحملت حمالة فأتيت رسول الله ﷺ أسأله فيها، فقال: «أقِم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها» ثم قال: «يا قبيصة، إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله، حلت له المسألة حتى يصيب قوامًا من عيش» أو قال: «سدادًا من عيش...»[٢] الحديث.

## الصنف السابع: في سبيل الله:

المقصود بهذا المصرف – كما يرى بعض المجتهدين – كل مصلحة عامة تحقق

(١) أخرجه الترمذي: كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في المجاهد والناكح والمكاتب وعون الله...، رقم١٥٧٩ وقال: هذا حديث حسن. وأخرجه النسائي: كتاب الجهاد، باب فضل الروحة في سبيل الله عز وجل، رقم٣٠٦٩ وابن ماجة: كتاب الأحكام، باب المكاتب، رقم٢٥٠٩ والإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، رقم٧١٠٩

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، رقم١٧٣٠ والنسائي: كتاب الزكاة، باب الصدقة لمن تحمل بحمالة، رقم٢٥٣٢ وأبو داود: كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، رقم١٣٩٨ والإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أبي سعيد الخدري، رقم١٠٨٣٨ وتجده في سبل السلام: ٢/ ١٤٦ وفي نيل الأوطار: ٤/ ١٦٨.

للمسلمين الخير، ويرى البعض أيضًا أنه يقصد به الغزاة في سبيل الله، المتطوعون للجهاد في سبيل دينهم وأمتهم، حيث يجب إعطاؤهم من مال الزكاة، ولو كانوا أغنياء إعانة لهم على الغزو والجهاد، والواقع أن هذا المصرف يشمل ذلك كله كما يشمل إعانة المجاهدين ضد أعداء الإسلام في شتى بقاع الأرض، تدعيمًا لهم ونصرة لدين الله، كما يدخل في هذا المصرف أيضًا تجهيز قوافل الدعاة إلى الإسلام وإرسالهم إلى البلاد غير الإسلامية للدعوة إلى دين الله والرد على ما قد يثيره أعداء الإسلام من الشبهات والأباطيل حول الإسلام وتعاليمه[١].

**أما الصنف الثامن والأخير من الأصناف المذكورة في الآية فهو: ابن السبيل:**

وهو المنقطع في السفر عن أهله وبلده وماله، فسره الشافعي بأنه من يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ مقصده إلا بمعونة، وقال القرطبي: هو الذي انقطعت به الأسباب في سفره عن بلده ومستقره وماله، فإنه يعطى من الزكاة، وإن كان غنيًا في بلده، ولا يلزمه أن يستلف، ويرى مالك أنه إن وجد من يسلفه، وكان له مال يقضي منه قرضه فلا يعطى [٢].

والأصح فيما نرى أنه يعطى من الزكاة، ولو كان غنيًا في بلده، ولا يلزم بالسلف حتى ولو وجد من يسلفه، فقد أراد الله تعالى أن يشرع هذا السهم ليدخل ابن السبيل

---

(١) راجع مثلًا: فقه السنة: ١/ ٣٧٠ وتجد بحثًا وافيًا في هذا الموضوع للدكتور عمر سليمان الأشقر بعنوان مشمولات مصرف في سبيل الله بنظرة معاصرة حسب الاعتبارات المختلفة، وهو منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية: العدد الثالث عشر من السنة السادسة: رمضان سنة ١٤٠٩هـ إبريل سنة ١٩٨٩م: ص١٥٥ وما بعدها.

(٢) راجع مثلًا: نيل الأوطار: ٤/ ١٦٩ وبلغة السالك لأقرب المسالك: ص٢٣٣ وفقه السنة: ١/ ٣٧١.

تحت منة الله تعالى، ولا يدخل تحت منة أحد من خلقه كائنًا من كان.

## بقي في ختام الحديث عن مصارف الزكاة أن أشير إلى كيفية توزيع الزكاة على هذه الأصناف الثمانية:

لا يشترط أن توزع الزكاة بين الأصناف السابقة مجتمعة (كما هو الراجح من أقوال الفقهاء) وهو مذهب الجمهور على ما سبق بيانه في أول الكلام عن مصارف الزكاة، وعلى هذا يجب على الإمام أن ينظر إلى ما فيه المصلحة أو يتحرى الأصناف الأكثر احتياجًا في حالتي السلم والحرب، هذا بالقطع إن آل إليه أمر الزكاة جمعًا وتوزيعًا، أما إن كان الأفراد هم الذين يتولون توزيعها على المستحقين لها من الأصناف السابقة كما هو حاصل في هذه الأيام فحسبهم أن يجتهدوا بما يرون ويجزئهم أن يضعوها في صنف واحد أو اثنين، وبخاصة إذا كانت قليلة (١).

وأحق الفقراء بالصدقة من لا تجب نفقتهم من الأقرباء، حيث يكون إعطاء الزكاة لهم صدقة وصلة، وقد قال النبي ﷺ لزينب امرأة بن مسعود رضي الله عنهما: «زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم»(٢).

وبدهي أن الزوجة ليست مطالبة بالإنفاق على زوجها الفقير إلا أن تطوع أو تطيب نفسها باختيارها لا رغمًا عنها، كما أن نفقة الأولاد لا تجب على الأم، بل على الأب، وأما من تجب نفقتهم فلا تجزئ الصدقة عليهم؛ لأنهم يستغنون بالنفقة الواجبة لهم عن أخذ الزكاة، ولأنها لا تجب إلا فيما فضل عن حاجات المسلم

(١) راجع مثلًا: المغني: ٤/ ١٢٤ وفقه السنة: ١/ ٣٧١ والموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/ ٣٢٩ والعبادات في الإسلام: ص١٨٣

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، رقم١٣٦٩. ووردت أحاديث أخرى في هذا المعنى، انظر مثلًا باب الزكاة على الأقارب من صحيح البخاري، أو سبل السلام: ٢/ ١٤٢-١٤٣، أو نيل الأوطار: ٤/ ١٧٦- ١٧٨.

الضرورية له ولمن تلزمه نفقته من زوجة وولد وأقارب، ثم إنه إذا دفع الزكاة إلى مَن تجب عليه نفقته فكأنه جلب لنفسه نفعًا أو كأنه أعطاها لنفسه، أو كأنه لم يخرجها أصلًا ما لم يكن هذا القريب مدينًا مثلًا فيعطى من سهم الغارمين لسداد دينه.

ومن جهة أخرى فقد وضع الشارع في عنق المسئول عن تحصيل الزكاة، سواء أكان الحاكم أم نائبه واجبات أو مسئوليات خطيرة، نذكر منها ما يلي:

١- أن يجدَّ في تحصيل الزكاة، وأن يسلك إلى جبايتها كل وسيلة ممكنة من مطالبة الناس بالترغيب والترهيب، ثم معاقبتهم أو مقاتلتهم إذا تطلب الأمر ذلك، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

٢- أن يصون ما حصله من الصدقات ويتعهده بما يصلحه، ولا يأخذ منه شيئًا بغير حقه، وإلا كان غالًا، أي خائنًا للأمانة (١).

٣- أن يعف نفسه عن أموال الناس وأن يعتذر عن قبول هداياهم، فإن الهدية في مثل هذا المقام أشبه ما تكون بالرشوة، فلا يحل قبولها، وإن قبلها فلا يحل له تملكها، ولكن عليه أن يردها إلى أصحابها إن أمكنه ذلك، فإن لم يتيسر له ذلك فهي لبيت المال أو ليتصدق بها عن أصحابها.

٤- وإذا كان هو الذي يتولى توزيع الزكاة، فيجب عليه أن يحصي المستحقين وأن يتحرى عن ظروفهم، ويدرس مدى حاجة كل منهم إلى الصدقة حتى يخصه بما يصلحه على قدر المستطاع، وعليه أن يتجرد من الهوى، فلا يجامل غير المستحق فيعطيه ولا يتجاهل المستحق فيحرمه، كما ينبغي أن يتذكر دائمًا أنه قاسم والله عز وجل هو المعطي، فليحذر أن يداخله الزهو فيظن نفسه منعمًا، أو يستشعر الغرور بعبارات الثناء التي تكال له من المستحقين للزكاة، وعليه أيضًا ألا يسيء إلى أهل

(١) انظر نيل الأوطار: ٤/ ١٦٦ والقاموس الفقهي لسعدي أبو جيب: ص٢٧٧.

التعفف وأصحاب المراكز الاجتماعية المحترمة من حيث يريد الإحسان إليهم، وإنما يحرص على إخفاء الصدقة في مثل هذه الحالات وأمثالها، والله يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور!

# الفصل الرابع

## الضرائب

## (المورد الثاني من الموارد المالية)

**إن هذه القضية من الأهمية بمكان، ولاسيما في هذا العصر، وسأتناول هذا الفصل بالدراسة من خلال المباحث الآتية:**

المبحث الأول: تعريف الضرائب، ومشروعيتها أو حكمها.

المبحث الثاني: أوجه التشابه والاختلاف بين الزكاة والضريبة.

المبحث الثالث: الأساس الذي تقوم عليه الضرائب.

المبحث الرابع: ما يراه بعض الباحثين المعاصرين من فرض ضرائب على الذميين.

المبحث الخامس: أغراض الضريبة في الشريعة الإسلامية.

المبحث السادس: الضريبة لا تغني عن الزكاة.

المبحث السابع: حق الدولة في التدخل في الملكية الفردية.

# المبحث الأول

## تعريف الضرائب، ومشروعيتها أو حكمها

### أولًا - تعريف الضرائب:

من معاني الضريبة في اللغة -كما جاء في المعجم الوسيط -: ما يفرض على الملك والعمل والدخل للدولة، وتختلف باختلاف القوانين والأحوال(١).

والضريبة كما عرفها علماء المالية فريضة إلزامية يلتزم الممول بأدائها إلى الدولة تبعًا لمقدرته على الدفع بغض النظر عن المنافع التي تعود عليه من وراء الخدمات التي تؤيدها السلطات العامة، وتستخدم حصيلتها العامة في تغطية النفقات العامة من ناحية، وتحقيق بعض الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها من الأغراض التي تنشد الدولة تحقيقها من ناحية أخرى (٢).

فهي إذن عبارة عن واجب مالي تفرضه الدولة على أبناء شعبها بما لها من سلطان السيادة، وذلك نظير قيامها بالمصالح العامة.

### ثانيًا - حكم الضرائب أو مشروعيتها:

ترددت التساؤلات في الآونة الأخيرة عن مدى جواز جمع الدولة الإسلامية بين الضريبة والزكاة معًا في نظامها المالي؛ ذلك لأن البعض يرى أن الزكاة هي الفريضة المالية الوحيدة التي لا يؤخذ من المسلم غيرها، وأن الحكومات الإسلامية لا يجوز لها

---

(١) المعجم الوسيط: مادة ضرب ومشتقاتها: ١/ ٥٣٧.

(٢) انظر: الموارد المالية في الإسلام للدكتور أحمد المزيني: ص١٨.

أن تفرض فرائض أخرى إلى جوار الزكاة، وقد تضاربت الآراء بين مؤيد ومعارض، وحتى نتبين الحقيقة ينبغي إيضاح أدلة كل من الفريقين بإيجاز ثم نوازن بينهما لنرى ما هو راجح منهما في ضوء قوة الدليل وتحقيق المصلحة على النحو التالي(١):

**أولًا: آراء المؤيدين لفرض الضريبة بجانب الزكاة**، حيث استند هؤلاء من جواز فرض الضرائب العادلة بجانب الزكاة إلى عدة أدلة، أهمها ما يلي(٢):

**الدليل الأول:** كثرة نفقات الدولة مع محدودية مصارف الزكاة؛ ذلك أن الزكاة ترمي إلى تحقيق أهداف سامية، دينية وسياسية واجتماعية وخلقية واقتصادية، لكن مصارفها الثمانية محددة في وصفين متميزين:

**أولهما:** من كان محتاجًا من المسلمين، وهم الفقراء والمساكين وفي الرقاب وابن السبيل والغارمون لأنفسهم.

**ثانيهما:** من يحتاج إليهم من المسلمين، وهم المجاهدون والمؤلفة قلوبهم والعاملون عليها والغارمون لمصلحة المجتمع.

ثم إن للزكاة بيت مال خاص بها أي ميزانية مستقلة عن ميزانية الدولة، ولا يجوز اختلاط مال الزكاة بأموال الموارد الأخرى للدولة، في الوقت الذي تكون فيه مرافق الدولة كثيرة ومتعددة من دفاع خارجي وأمن داخلي وصحة وتعليم وقضاء وطرق وجسور وصرف صحي ومواصلات وغيرها، الأمر الذي يستلزم أموالًا طائلة لتغطية النفقات العامة اللازمة للصرف على هذه المرافق، فكيف يمكن الحصول على المال الوفير لهذه المرافق الضرورية والحيوية للفرد والجماعة معًا مادام لا يجوز الصرف عليها من مصارف الزكاة؛ لأن مصارفها تحددت شرعًا في الأبواب

---

(١) راجع على سبيل المثال: المصدر السابق: ٤٨ وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٤٩-٥٢

الثمانية، وبتقسيم الله عز وجل لها، ولم يتركها لنبي ولا لغيره كما ورد في السنة، ولقد رجح النووي وغيره من أئمة الشافعية أنه يلزم أغنياء المسلمين إعانة الجنود النظاميين الذين لهم رواتب من الخزانة العامة من غير أموال الزكاة.

وقال أبو يوسف: لم يعد لإقامة مصالح الأمة مورد إلا فرض ضرائب أو وظائف على ذوي المال بقدر ما يحقق المصلحة الواجب تحقيقها وفقًا لقاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

الدليل الثاني: وجوب التكافل أو التضامن الاجتماعي الذي أصبح اليوم ضرورة اجتماعية لصالح الفرد والجماعة حتى أصبحت جميع النظريات الحديثة تنادي بالإخاء والتعاون والتضامن بين أفراد المجتمع كما تنادي بحقوق الإنسان، وقد أجمع الفقهاء على أنه إذا نزلت بالمسلمين كارثة أو نائبة من نوائب الدهر أو أي حاجة عامة وجب سدها مهما تطلب ذلك من أموال، ومن ثم كانت الضرائب العادلة فريضة إلزامية لتغطية الحاجات الضرورية للفرد والجماعة.

الدليل الثالث: قاعدة رعاية المصالح ودرء المفاسد، فقد وضع علماء الإسلام قواعد عامة تستند إلى مبادئ الشريعة الغراء مثل رعاية المصالح ودرء المفاسد وتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام، فالأخذ بالقواعد الأساسية السابقة يلزم الحكومات الإسلامية بفرض الضرائب تحقيقًا لصالح الجماعة والفرد، ودرءًا للمفاسد والأضرار التي تنجم عن عجز الدولة عن الإنفاق على مرافقها الحيوية، وقد أجاز الغزالي والشاطبي وغيرهما فرض الضرائب أو الوظائف على الأغنياء في الحالات التي ذكروها استنادًا إلى القاعدة الشرعية: (وجوب تحمل الضرر الأدنى لدفع ضرر أعلى وأشد).

الدليل الرابع: قالوا: إن الجهاد يتطلب أموالًا طائلة، وقد فرض الله الجهاد على المسلمين بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله بمثل قوله تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

﴿وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [الصف:١١] والجهاد بالمال يقصد به واجب آخر غير فريضة الزكاة، ويحق لأولي الأمر تحديد نصيب كل فرد قادر من عبء الجهاد بالمال، ولا شك أن إعداد الجيوش ولوازمها ونفقاتها وتسليحها وعدتها في الوقت الحاضر يحتاج إلى موارد ضخمة من الأموال؛ ذلك لأن أسلحة الحرب باهظة الثمن متعددة ومتطورة، وينبغي على الدول الإسلامية الاستعداد لها وتطوير أسلحتها باستمرار، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال:٦٠] والوسيلة الوحيدة أو الأساسية لتغطية نفقات الجيوش والتسليح تتم عادة عن طريق فرض الضرائب باعتبارها نوعًا من الجهاد بالمال، وحتى تتمكن الدولة من حماية أفرادها ومجتمعها، ومن حفظ كرامتها وأموالها وصيانة عقيدتها ودينها.

الدليل الخامس: قالوا أيضًا: الضريبة من الفرد وإليه، بمعنى أنها تؤخذ من الأفراد ثم تعود إليهم ثانية نتيجة ما يعود عليهم من نفع من المرافق العامة المتعددة للدولة، فالضريبة إذن من الفرد وإليه، ومَثَلُها كمثل البخار يتصاعد إلى عنان السماء من البحار والأنهار ثم يصير سحابًا، ثم يتكثف وينزل مطرًا غزيرًا يملأ البحار والأنهار ثانية وهكذا، وكما يستفيد المرء ويغنم من المرافق العامة للدولة عليه أن يغرم بما يدفعه من ضريبة استنادًا لقاعدة (الغنم بالغرم) (١).

هكذا تنتهي أدلة المؤيدين لفرض الضريبة في المجتمع الإسلامي إذا كانت الدولة في حاجة إلى فرض الضرائب لتمويل أو لسد احتياجاتها في الإنفاق على المرافق العامة وغير ذلك.

---

(١) انظر مثلًا: القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي: للدكتور محمد الزحيلي: ٤٩٤ الطبعة الأولى ١٩٩٩م

**ثانيًا: آراء المعارضين لفرض الضريبة بجانب الزكاة والترجيح بين القولين[١]:**

يعتقد البعض أنه لا يجوز فرض أي ضريبة في الدول الإسلامية اكتفاء بفريضة الزكاة التي أوجبها الله سبحانه وتعالى؛ لأنها الحق الوحيد في المال، فيما يلي بعض أدلتهم ومناقشتها:

**الدليل الأول:** يتمثل في قولهم: الزكاة هي الحق الوحيد في المال، وقد رأى بعض الفقهاء أنه لا حق في المال سوى الزكاة، وهذا القول غير صحيح، فقد ثبت بنصوص القرآن والسنة وجود حقوق أخرى غير الزكاة كحق الضيف وحق الماعون وحقوق الفقراء في أموال الأغنياء، وكذلك النفقة للأقارب والزوجة وغيرهما، وهكذا يجب فرض الضريبة في المجتمع الإسلامي إلى جانب الزكاة للحاجة الماسة إليها، وهذا الأمر يكاد الإجماع يستقر عليه كما سنرى أيضًا.

**الدليل الثاني:** حرمة الملكية الفردية، قالوا: إن الضرائب فريضة إلزامية جبرية، يترتب عليها مصادرة جزء من مال الفرد، وقد حرم الله أخذ أي شيء من مال المسلم غير الزكاة بغير طيب نفس منه، فيجب احترام حقوق الملكية الفردية أو الملكية الخاصة للمال، استنادًا للحديث الصحيح: «من قتل دون ماله فهو شهيد»[٢].ومن ثم لا يجوز فرض ضرائب بجانب الزكاة. ويمكن الرد على ذلك بأن مال الفرد تعلق به حقوق الجماعة، ولما كانت مصلحة الجماعة في الدولة الإسلامية لا تكفي حصيلة الزكاة لتغطيتها، سواء أكان الإنفاق عسكريًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا أو دينيًا، الأمر الذي يستلزم فرض الضرائب في أموال الأغنياء والموسرين لسد الاحتياجات

(١) راجع: الموارد المالية في الإسلام: ٥٣-٥٥ مع بعض المصادر التي سنشير إليها متفرقة أثناء كلامنا عن الضرائب بوجه عام.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب المظالم والغصب، باب من قتل دون ماله، رقم ٢٣٠٠ ومسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، رقم ٢٠٢

الضرورية في المجتمع، وكما قلنا، وقالوا أيضًا: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

الدليل الثالث: أحاديث منع العشور وذم المكوس، فقد وردت أحاديث عديدة بذم المكوس أي الضرائب، منها أن صاحب المكس في النار، ومنها أيضًا: «لا يدخل الجنة صاحب المكس»[(١)].

يقول ابن الأثير في النهاية: المكس الضريبة التي يأخذها الماكس، وهو العشار، وقال المناوي: صاحب المكس المراد به العشار، وهو الذي يأخذ الضريبة من الناس.

والرسول ﷺ قد قال: «ليس على أهل الإسلام عشور»[(٢)]. والرد على ذلك أن الأحاديث الواردة في ذم المكوس أكثرها لم يثبت صحته، وما صح منها لا يعني منع الضريبة بصفة مطلقة؛ ذلك لأن تفسير كلمة المكس متعدد بين الضريبة أو انتقاص الثمن في البيع أو نقص العامل من حق أهل الزكاة، غير أنه يقصد بصاحب المكس الموظف العامل على الزكاة الذي يزيد أو ينقص من قيمتها عند جبايتها، ظلمًا للمكلف أو محاباة له، بمعنى أنه يأخذ الصدقة على غير حقها، غير أنه يبدو أن معنى المكس على الأرجح الضرائب الجائرة التي سادت العالم أجمع قبل ظهور الإسلام، فقد كان الفقراء وحدهم يتحملون عبء الضريبة دون الأغنياء، وكانت وجوه

---

(١) أخرجه الإمام أحمد، مسند الشاميين، حديث رويفع بن ثابت الأنصاري، رقم١٦٣٨٧ بلفظ: " صاحب المكس في النار ". والهيثمي في مجمع الزوائد: ٣/ ٨٨ والطبراني في المعجم الكبير: ٥/ ٢٩ والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٣٤٩

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء ليس على المسلمين جزية، رقم٥٧٤ وأبو داود: كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، رقم٢٦٤٩ والإمام أحمد: مسند المكيين، حديث معمر ابن عبد الله العدوي رضي الله عنه، رقم١٥٣٣٢ والبيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ١٩٩ وضعفه الألباني في: ضعيف سنن الترمذي: ص٦٨

الإنفاق للضريبة وقتئذٍ على شهوات الحاكمين وملذاتهم [١].

بقي أن نقول في معرض الرد على دليلهم الثالث: إن الضرائب العادلة التي تؤخذ من الأفراد على قدر يسار كل منهم، وتستخدم حصيلتها لتغطية النفقات العامة للدولة، وكذلك النفقات الضرورية لصالح الفرد والجماعة أصبحت ضرورة من ضرورات العصر الحديث. وهنا ينبغي أن نفرق بين المكوس وبين ما يأخذه العشار، وبين ما تفرضه الدولة من ضرائب لتغطية النفقات العامة التي أصبحت - كما قلت- ضرورة من ضرورات العصر الحديث.

## ثالثًا: الترجيح بين فرض أو عدم فرض الضريبة بجانب الزكاة:

بعد أن عرضنا - في إيجاز - أدلة المؤيدين لفرض الضريبة بجانب الزكاة، كذلك أدلة المعارضين لفرض الضريبة بجانب الزكاة والرد عليها ومناقشتها أو تفنيدها، وبالنظر في كليهما يترجح عندنا الرأي القائل بفرض الضريبة بجانب الزكاة، وذلك لأن مصارف الزكاة ثمانية على وجه التحديد، أما مرافق الدولة فمتعددة وباهظة التكاليف فضلًا عن أن هذه المرافق في تطور مستمر، وهو الأمر الذي يستلزم تغطيتها من أموال الرعية القادرين على الدفع حتى تنهض الدولة مع ركب الحضارة وتسير بخطى واسعة نحو التقدم والازدهار، وكل ذلك يعود بالنفع على الأفراد أنفسهم إلى جانب المجتمع والدولة، غير أننا نرى وجوب توافر شروط عدة في الضريبة حتى يجيزها المجتمع الإسلامي، وتصبح الضريبة بحق ضريبة عادلة، وأهم هذه الشروط ما يلي [٢]:

---

(١) راجع مصطلحي عشر ومكوس: في الموسوعة الفقهية الكويتية، وكتاب الدكتور أحمد المزيني: الموارد المالية في الإسلام: ص٥٤-٥٥.

(٢) وراجع: المصدر السابق: ٥٦-٥٩

الشرط الأول: الحاجة للمال مع عدم وجود مورد آخر: إن الشرط الأول أو الدافع الأول لفرض الضريبة هو حاجة الدولة إلى المال، وعدم وجود موارد أخرى لديها لسد احتياجاتها، ذلك لأنه لا يجوز المساس بالملكية الخاصة للمال ما لم تكن هناك حاجة ضرورية ملحة وعاجلة للدولة في السلم أو في الحرب، وقد تشدد علماء المسلمين في مراعاة هذا الشرط خشية مغالاة الحكام في ظلم الناس وفرض الضرائب لغير حاجة، وبالتالي إرهاق الناس بأعباء تنوء بها كواهلهم وتقسم ظهورهم.

الشرط الثاني: عدالة توزيع العبء الضريبي: بمعنى أنه يشترط عند فرض الضريبة توزيع العبء الضريبي على أفراد الشعب توزيعًا عادلًا على قدر يسار كل منهم، وبالقسطاس المستقيم لا تمييز لطائفة على أخرى، ولا محاباة لمدينة على أخرى، بل كل أفراد الشعب في تحمل العبء الضريبي سواء، بيد أنا لا نقصد بمساواة بين الجميع في نسبة الضريبة وقيمتها؛ لأن العدالة تتطلب أن تختلف هذه النسبة تبعًا لمقدرة المكلف على الدفع، وتبعًا لاعتبارات اقتصادية واجتماعية أخرى، وليكن مثلًا ما وضعه سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ كما رواه عنه أنس بن مالك أنه يؤخذ من تجار أهل الحرب العشر، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر، ومن تجار المسلمين ربع العشر، أو يراعى التفاوت بين دخول الأفراد ومستواهم غنى وتوسطًا وفقرًا؛ ذلك أن من أهداف الإسلام توزيع الثروة بين المسلمين وتقريب الفوارق بين الطبقات كما قال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧].

والضرائب التصاعدية المعتدلة هي خير وسيلة لتحقيق هذه الغايات المرجوة، على أن يراعى أيضًا إعفاء نفقات الحد الأدنى للمعيشة للمكلف وأسرته وأولاده وما عليه من ديون مراعاة لظروفه الشخصية والعائلية، ولذلك يشترط كثير من الباحثين لفرض ضرائب لتغطية الإنفاق العام الضروري أن يكون الإمام عادلًا،

وأن يأخذ أولًا فضول أموال الأغنياء بالإضافة إلى خلو بيت المال أو عدم كفاية ما به من أموال لتغطية هذه النفقات [1].

الشرط الثالث أو الضابط الثالث: أن يكون الإنفاق للمصلحة العامة، وليست لمصلحة خاصة، ولذلك تحددت مصارف الزكاة الثمانية بالقرآن الكريم تحديدًا واضحًا حتى تكون بمنأى عن أهواء الحاكمين ونزعاتهم السياسية في صرفها إلى غير مستحقيها ممن حددهم الشارع سبحانه وتعالى، لذلك يجب أن يشترط عند فرض الضريبة أن يتم إنفاقها للمصلحة العامة التي تعود على الأمة بالنفع، ولا يجوز مطلقًا إنفاق حصيلة الضرائب على المصالح الخاصة للحكام وأتباعهم، ولا يجوز إشباع ترفهم وشهواتهم وملذاتهم الشخصية فيما حرمه الله من المعاصي والمنكرات أو محاباة ذويهم وأشياعهم.

الشرط الرابع: يجب موافقة أهل الرأي والاختصاص، ذلك أن فرض الضريبة أمر خطير وينتهي بأخذ بعض المال من أربابه، ومن ثم يجب ألا ينفرد الحاكم ونوابه وولاته بفرض هذه الضرائب وتحديد مقاديرها وسعرها، بل يجب أن يتم ذلك بموافقة أهل الرأي والشورى في الأمة حتى يدرسوا مدى الحاجة للمال ومدى كفاية الموارد الأخرى مع مراقبة وجوه الإنفاق لحصيلة الضريبة المؤداة، وقد أوجب القرآن الكريم الشورى كما رأينا من قبل، فقال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨] وقال أيضًا: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ [آل عمران:١٥٩] أما السنة: فقد ثبت مشاورة الرسول ﷺ في الأمور الهامة التي لم يوح إليه فيها بأمر من الله تعالى، شاورهم يوم بدر في الذهاب إلى العدو وفي أسرى

---

(١) راجع مثلًا: ما قاله الدكتور محمد عبد الله العربي (مرجع سابق)، ومذكرات الدكتور أحمد المزيني: الموارد المالية للدولة الإسلامية: ص٢٤٤ طبع جامعة الكويت ١٩٩٣م.

المشركين بعد أن نصرهم الله في بدر، كما شاورهم يوم الحديبية وغير ذلك، وكانت الشورى ولا تزال ملزمة وواجبة على الأئمة والأمراء والحكام؛ لأن أمر الله بالشورى يفيد الوجوب في الأصل إلا أن توجد قرينة تصرفه عن هذا الوجوب كما أن حرص الرسول ﷺ على المشاورة يرجح الوجوب علمًا بأن في المشاورة حماية للمسلمين من جور الحاكمين واستبدادهم وتعسفهم، ولو لم تكن الشورى ملزمة لفقدت قيمتها وأثرها.

فلنتفق إذن على أن التشريع الإسلامي يجيز لولي الأمر عند الضرورة أن يفرض على المسلمين ضرائب حسب مقتضيات الضرورة التي يقدرها، هذا في حالة عدم كفاية موارد بيت المال أو موارد الدولة للوفاء بالنفقات الضرورية للمجتمع، وهنا تبرز المصلحة والضرورة أي المصلحة التي تبرز إلى مرتبة الضرورة أو المصلحة العامة الضرورية، وهي كما عرفها الإمام الغزالي: تلك المصلحة التي تعمل على المحافظة على مقصود الشرع في الخلق، وهي خمسة كما عرفناها من قبل، أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، إن هذه الأصول الخمسة حفظها واقع في مرتبة الضروريات أو هي هي، فكانت أقوى المراتب في المصالح، وليس هذا فحسب، بل إن المصالح الحاجية، وهي التي يعبر عنها بمبدأ نفي الحرج، والتي تعتبر مقصود الشرع من أجل دفع المشقة أو الحرج عن المسلمين، ودفعًا لمثل هذه المشقة جاز لولي الأمر أن يفرض بعض الضرائب على القادرين، ويرفع الحرج عن الناس، فإذا لم تكف الزكاة حاجات التكافل الاجتماعي، ولم يكن في بيت المال ما يسد تلك الحاجات فرض الإسلام على أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويوفروا لهم الضروري من الغذاء والكساء وغير ذلك من الضروريات المعيشية كما يقول ابن حزم الأندلسي[1]، يقول: «إن هدد العدو سلامة البلد أو حدثت بعض الطوارئ

(١) في كتابه المحلى: ٦/١٥٦.

وجب أن تأخذ الدولة من أموال الناس بقدر ما تدفع به الخطر، ولا يحق لغني أن يمتنع عن إعطاء الدولة ما تفرضه عليه مهما يكن كثيرًا ».

وقال الشاطبي: « وهذه مسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي في (أحكام القرآن) له، وشرط جواز ذلك كله عندهم عدالة الإمام، وإيقاع التصرفات في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع»[1].

وقد علل الفقهاء ذلك بأن من قواعد الشريعة المقررة أنه يجب دفع الضرر الأعلى بتحمل الضرر الأدنى، وأتوا في هذا الصدد بمسائل فرعية تجاوز عشرات المئات على أننا يمكن أن نستأنس في فرض الضرائب غير الزكاة بالشريعة الإسلامية ذاتها، في مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٧٧]يقول القرطبي في شرح هذه الآية: المراد أن قوله: ﴿وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ غير المراد بقوله: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ وإلا كان ذلك تكرارًا، واستدل القرطبي لقوله بما رواه الترمذي والدارمي من أن رسول الله ﷺ سئل: هل في المال حق غير الزكاة؟ قال: « نعم، في المال حق غير الزكاة»[2].ثم تلا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ...﴾ الآية السابقة. على

(١) الاعتصام: للشاطبي: ٢/ ٤٥٨ وراجع أيضًا: الموارد المالية في الإسلام: للمزيني: ٢٢٧-٢٢٩

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء أن في المال حقًا سوى الزكاة، رقم٥٩٥ و٥٩٦ وقال: هذا حديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعّف وأخرجه الدارمي في سننه: كتاب الزكاة، باب ما يجب في مال سوى الزكاة، رقم١٥٨١ وابن أبي شيبة في المصنف:

أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجب صرف المال عليها، يقول مالك رحمه الله: يجب على الناس فداء أسراهم، وإذا استغرق ذلك أموالهم، وهذا إجماع أيضًا.

وروى أبو عبيد في كتاب الأموال أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: في المال حق سوى الزكاة، وذكر أبو عبيد أن الشعبي تلا هذه الآية في معرض الاستشهاد على أن في المال حقًّا سوى الزكاة (١).

كما قرر الشاطبي(٢) أن الإمام المطاع إذا افتقر إلى تكثير الجنود لسد حاجات الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام إذا كان عادلًا أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم – أي إلى الجند في الحال – إلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم النظر إليه بتوظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين أي في العصور الإسلامية الأولى لاتساع بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكة الإمام، وصارت دياره عرضة لاستيلاء الكفار.

وهذا الحق للدولة خلافًا للزكاة المفروضة ليس له أجل موقوت، وإنما يحل وقته إذا طرأ على الأمة ما لا تنهض خزائن الدولة أعني بيت المال بسد مطالبه كالحروب والمجاعات والأوبئة والفياضانات ونحوها، كما أن هذا الحق ليس له مقدار معين، بل يقدر بسداد الضرورة نفسها، وعدم تقدير هذا الحق بنسبة معينة أو

---

٣/ ٤٧ والطبراني في المعجم الكبير: ٢٤/ ٤٠٤ والدارقطني في سننه: ٢/ ٩١ وهو ضعيف: راجع: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي: ٢/ ٥٩٩

(١) انظر: الأموال لأبي عبيد: ص٤٩٦ وتفسير الماوردي: ١/ ١٨٧-١٨٨.

(٢) في الاعتصام: ٢/ ٤٥٧

بمقدار معلوم وتركه ليقدر بضرورات الأمة يبين أو يدل على مرونة الإسلام وحقيقة ما للملكية الخاصة من عصمة، فهي عصمة مقررة أو محترمة من الشارع في مواجهة المظالم والضرائب الباطلة لا في مواجهة ضروريات الأمة وخطوبها، وعلى أنه يشترط لهذا الحق أن تقصر خزانة الدولة عن الوفاء بمطالب الظرف الطارئ، ويؤخذ من الأمراء والأغنياء قبل العامة، أي من القادرين أولًا، وقبل غيرهم من ذوي الدخول المحدودة، وإذا كنا قد ترجمنا فريضة الإنفاق في سبيل الله سد الحاجات الضرورية للجماعة إلى الضرائب الحديثة التي تفرضها الدولة الإسلامية في هذا العصر فيجب في الوقت نفسه أن نبرز الفارق بين التزام المواطن في دولة غير إسلامية بالضرائب الحديثة والتزامه بها في دولة إسلامية.

إن المسلم عندما يلتزم بالضرائب الحديثة التي تفرضها عليه دولته إنما يرجع هذا الالتزام إلى فريضة الإنفاق في سبيل الله، وهي فريضة تستند إلى إيمانه وعقيدته، ومن شأن هذا الإحساس أن يحمله على أداء الضرائب بصدق وأمانة وعن طواعية من غير حاجة حتمية إلى سلطان الدولة لإنفاذه بعكس ما هو سائد في الدول غير الإسلامية من التسابق في التهرب من أداء الضرائب كلما غفلت عنه الدولة.

ونخلص إلى أن فريضة الإنفاق هذه أي ما تفرضه الدولة من ضرائب لا يغني عن أداء الزكاة، كما أن الزكاة لا يغني أداؤها عن أداء الضرائب التي تحددها الدولة الإسلامية للوفاء بجميع الخدمات التي تحتاجها الجماعة ولتوفير المال اللازم للإنفاق على المرافق العامة الضرورية، فإن في المال حقًا سوى الزكاة المفروضة، ولا خلاف بين الفقهاء على جواز فرض ضرائب غير فريضة الزكاة عند الحاجة الضرورية إلى المال مادامت المصلحة العامة تتطلب ذلك، ومادام الحاكم قائمًا بالعدل(١).

(١) وراجع مذكرات الدكتور أحمد المزيني في الموارد المالية للدولة الإسلامية: ٢٤٠-٢٤٣ ومصادرها.

ونعود فنؤكد مرة أخرى على أن الضريبة لا تغني عن الزكاة كما قد يفهم بعض الناس، وذلك على الرغم من وجود نوع من التشابه بينهما، فهذا التشابه لا يلغي الفوارق الكبيرة بينهما أيضًا، وإذن ففيم يلتقيان، وفيما يختلفان؟ أو بعبارة أخرى: ما أوجه التوافق والاختلاف بين الزكاة والضريبة؟ هذا ما أوضحته في المبحث الآتي:

# المبحث الثاني

## أوجه التشابه والاختلاف بين الزكاة والضريبة

### أولًا - أوجه التشابه(١):

١ - عنصر الجبر والإلزام: تأخذ الدولة الضريبة جبرًا من المولين مستعملة سلطاتها في التنفيذ الجبري، وكذلك الزكاة تؤخذ جبرًا أو هكذا يجب أن تكون إذا تأخر المسلم عن أدائها، كما أشرنا عن حكم مانعها في الإسلام من خلال موقف أبي بكر الصديق ﷺ الذي قاتل مانعي الزكاة، وقال: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عناقًا أو عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه»(٢).

ولعل من واجبات الدولة الإسلامية تحصيل الزكاة، وهذا له أهميته في السياسة الشرعية إذ بتحصيلها للزكاة تسعى لإقامة أحد أركان الإسلام، ولذلك قاتل أبو بكر الصديق ﷺ مانعي الزكاة، كما أشرنا من قبل، على حين تهدف الدولة من اقتضاء الضريبة جبرًا إلى الحصول على المال والتدخل في نشاط السكان، وطبعًا هناك فرق بين الغايتين، فهما يلتقيان في هذا العنصر من جهة، لكنهما يختلفان من جهة أخرى.

٢- الدولة تجبي الزكاة والضريبة: وهما حق الفقراء في أموال الأغنياء، ويجب أداء هذا الحق، ومن ثم تقوم الدولة نيابة عن أصحابه بجباية الزكاة وتوزيعها على

(١) راجع: المصدر السابق: ص٢٥ وما بعدها، والموارد المالية في الإسلام: ص١٨ وما بعدها، والعبادات في الإسلام: ص٢٩١ - ٣٠١ ومصادرها.

(٢) سبق تخريجه.

مستحقيها، وتدفع الزكاة إلى الحكومة بواسطة الجهاز الذي سماه الله العاملين عليها، واهتمام القرآن الكريم بهذا الصنف، وجعله ضمن مستحقي الزكاة بعد الفقراء والمساكين، وهما أول وأولى مصارف الزكاة يدل على أنها ليست وظيفة موكولة إلى الفرد، وإنما هي وظيفة من وظائف الدولة تشرف عليها وتعين عامليها من جابٍ وخازن وكاتب وموزع[1].

ويدل على حق الدولة في جباية الزكاة حديث معاذ ﷺ، وفيه ورد قوله ﷺ: «.. فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم في أموالهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم فترد في أو على فقرائهم»[2].

ويستدل الحافظ ابن حجر بهذا الحديث على أن الإمام هو الذي يتولى قبض الزكاة وصرفها، إما بنفسه وإما بنائبه، فمن امتنع منهم أخذت منه قهرًا، ويجب على الإمام بعث السعاة لأخذها، فقد أرسل النبي ﷺ معاذًا إلى اليمن، وبعث عمرَ بن الخطاب على الصدقة، واستعمل ابن اللتبية عليها، واستعمل عمر بن الخطاب ابن السعدي على الصدقة، وهؤلاء يمثلون الحكومة، وعملهم في تحصيل الزكاة يشبه عمل مأموري الضرائب في العصر الحديث، بل هو أوسع؛ لأن عمل السعاة يشمل الماشية والحبوب وعروض التجارة والمعادن إلى جانب النقود، أما مأموري الضرائب فيجبون النقود فقط، وفي العصر الحاضر أيضًا ضعف الوازع الديني لدى كثير من الناس، وتثاقلوا في دفعها أو تكاسلوا أو بخلوا بها، فوجب على ولي الأمر العودة إلى الأصل وجباية الزكاة دون تفريق بين أموال ظاهرة أو باطنة حرصًا على استمرار هذا الركن الهام وتحصيل حقوق المستحقين، كما أصبحت الأموال الباطنة أكثر ظهورًا،

---

(١) انظر: نيل الأوطار: ٣/ ١٦٤-١٦٥ وأيضًا فقه الزكاة للقرضاوي: ص٥٧٩.

(٢) سبق تخريجه.

فيمكن معرفة ما للمكلف عن طريق حساباته في البنوك أو في صناديق التوفير أو الرجوع إلى حسابات الشركات الختامية لمعرفة ما له من أسهم أو سندات، وكذلك عروض التجارة، فالتاجر مكلف بتقديم حساباته الختامية إلى مصلحة الضرائب، ومن ثم يمكن معرفة مقدار ماله، وتجبى زكاته على هذا الأساس.

## ويرجع حق ولي الأمر في جباية الزكاة للأسباب الآتية:

أ- قد تموت ضمائر بعض الناس، ومن ثم لا ضمان لحق الفقير في أموال هؤلاء.

ب- أكرم للفقير أن يأخذ نصيبه من الزكاة من يد الحكومة، بدلًا من أن يلحقه شيء من المن والأذى لو أخذها من أيدي الناس.

ج - ترك توزيعها بيد الأفراد قد يؤدي إلى أن ينتبه أكثر من غني لفقير واحد، في حين قد لا يلتفت أحد إلى فقراء آخرين، والدولة أقدر على تنظيم ذلك.

د - هناك مصارف لا يقدرها الفرد، وتستطيع الدولة تقديرها، مثل المؤلفة قلوبهم، ومثل الاستعداد للحرب وبعض مصارف في سبيل الله.

هـ - الإسلام دين ودولة، ولا بد من مال، والزكاة مورد هام من مواردها.

و - من الناس من يملك المال، ولا يعرف ما يجب عليه، ولا لمن يعطيه من المستحقين بالفعل(١).

ومن جهة أخرى فإن ترك توزيعها إلى الأفراد قد يؤدي إلى فوضى، المستحقون لها يطالبون بحقهم، وقد يترتب على هذه المطالبة نزاع بينهم وبين الأغنياء، مما قد يدفعهم إلى العناد والرفض، وتكون النتيجة إهدار ركن من أركان الإسلام، ولذا يدفعها المؤمنون للحكومة طائعين.

---

(١) راجع في هذه الفقرات: كتاب فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي: ص٧٥٦، وأيضًا الموارد المالية للدولة الإسلامية للدكتور أحمد المزيني: ص٢٧ ومصادرها.

٣ – انعدام المقابل: من خصائص الضريبة انعدام المقابل الخاص، فالممول يدفع الضريبة بصفته عضوًا في المجتمع، يستفيد من أوجه نشاطه المختلفة وخدماته المتعددة، وكذلك الزكاة لا يدفعها المسلم مقابل نفع خاص دنيوي، وإنما يدفعها بوصفه عضوًا في مجتمع مسلم، يتمتع بحمايته وكفالته وأخوة الأعضاء الآخرين فيه، فعليه أن يسهم في معونة أبنائه وأن يقوم بواجبه في إقامة المصالح العامة التي تعود على الأمة بالخير بغض النظر عن المنافع الخاصة الدينية التي تعود عليه من إيتاء الزكاة حيث ينتظر عائدًا معنويًا يتمثل في رضا الله تعالى وثوابه، وتطهير الشخص المزكي من الشح والبخل، وتطهير ماله من الكسب الحرام، وأيضًا تطهير المستحق لها من الحقد والحسد على النعم التي تفضل الله بها على إخوانه.

٤ – أهداف الزكاة والضريبة: إذا كان للضريبة في الفكر المالي الحديث أهداف سياسية واقتصادية واجتماعية فوق هدفها المالي فإن للزكاة أيضًا أهدافًا أبعد مدى وأوسع أفقًا في هذه النواحي المذكورة وفي غيرها مما له عظيم الأثر في حياة الفرد والجماعة [(١)].

ومن جهة ثانية: إذا كانت الضريبة تقوم على أربع قواعد، هي العدالة واليقين والملاءمة والاقتصاد فإن هذه القواعد متوفرة في الزكاة أيضًا [(٢)].

## ثانيًا: أوجه الاختلاف بين الزكاة والضريبة:

نكتفي من هذه الأوجه أيضًا ببعض الأفكار الأساسية؛ ونذكر منها ما يلي:

١ – اختلاف في المدلول: فالزكاة تدل في اللغة على الطهارة والنماء والبركة للمال والإنسان، فآخذها تتطهر نفسه كما نوهت قبل قليل من الحسد والحقد على الأغنياء،

---

(١) الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة: ص٧٩٨.

(٢) تجد تفصيلًا لها في الموارد المالية للدولة الإسلامية للدكتور المزيني: ص٣٠ – ٣٢

وتنمو معيشته، إذ يحصل هو وأسرته على الكفاية أو على حد الكفاية، ومعطيها يتطهر بها من الشح والبخل وتزكو بها نفسه، وتحل البركة فيه وفي أهله وماله، ويظهر أثر كل ذلك على المجتمع تنمية واستقرارًا، وهذا المدلول يوحي بأن من يكنز المال بحاجة إلى الطهارة كما يوحي أيضًا بأن المال الذي ينقص في الظاهر لمن ينظر ببشريته ومعرفته القاصرة يزيد في حقيقة الأمر لمن يتأمل ببصيرته كقوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة:٢٧٦] ولقول الرسول ﷺ: «ما نقص مال من صدقة»[1]. ونحو هذا.

واختيار الشارع لكلمة الزكاة للتعبير عما يجب على صاحب المال أداؤه، له في النفس إيحاء جميل يخالف ما توحي به كلمة الضريبة، فهي مشتقة من ضرب عليه الغرامة أو الخراج أو الجزية ونحوها، أي ألزمه بها مع ملاحظة صيغة فعيل أو مشتقات الكلمة وإيحاءاتها من الشدة والغلظة.

٢- في الثبات والدوام: فالزكاة فريضة ثابتة دائمة، لا يجوز إبطالها، شأنها شأن الصلاة، أما الضريبة فليس لها صفة الثبات والدوام، ولئن اتفقت الزكاة والضريبة في أنهما يفرضان على الأموال النامية بالفعل أو بالقوة، فإن الزكاة ثابتة في وجوبها ومقدارها، أما ضريبة الدخل ونظائرها، فقد أباح الشارع لولي الأمر فرضها عند حاجة المجتمع إلى موارد مالية، وهذا فارق جوهري، فلا يصح مقارنة الزكاة بما لها من ثبات ودوام من حيث وجوبها على المال ومقداره بالضريبة التي تفرض وتعدل وتلغى حسب حاجة المجتمع وعدالة أولي الأمر.

---

(١) أخرجه الترمذي: كتاب الزهد، باب ما جاء مثل الدنيا مثل أربعة نفر، رقم٢٢٤٧ وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه الإمام أحمد: مسند الشاميين، حديث أبي كبشة الأنصاري، رقم١٧٣٣٩ والطبراني في المعجم الأوسط: ٢/ ٣٧٤ والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٥٣٠ وانظره في: كشف الخفاء: ٢/ ١٩٥

٣- يختلفان في الماهية والوجهة: تعد الزكاة عبادة فرضت على المسلم، أما الضريبة فهي التزام مدني محض خال من معنى العبادة، ولهذا كانت النية شرطًا لأداء الزكاة إذ لا عبادة بلا نية، وهذا ما قرره جمهور الفقهاء حتى بالنسبة لغير المكلفين بالزكاة، حيث تكون النية على من يقوم عنهم بأداء الزكاة من أموالهم كالصبي والمجنون واليتيم وغير ذلك، وإذن فالزكاة عبادة تجب على المسلم يدفعها وهو ينوي التقرب بها إلى الله تعالى، أما الضريبة فليست بعبادة، ويطالب بها المسلم وغيره، ودافعها ينوي من ذلك طاعة ولي الأمر، فشتان بين الطاعتين، وإن اتفقا في أصل التكليف الشرعي: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:٥٩] وما في هذا المعنى من نصوص القرآن والسنة كما سبق أن بينا في القسم الأول من السياسة الشرعية.

٤- يختلفان كذلك في تحديد الأنصبة والوعاء: أما تحديد الأنصبة ومقدار الزكاة فاعلموا أن الزكاة حق قدره الشارع، والرسول ﷺ هو الذي حدد نصاب كل مال، وعفا عما دونه، وحدد المقادير الواجبة كالعشر ونصفه وربعه، فليس لأحد أن يغير فيما نص عليه الشارع زيادة أو نقصانًا، مهما حدث من تغيرات اقتصادية واجتماعية، المهم وجود النصاب وحولان الحول في غير الزروع والثمار، هذا طبعًا بخلاف الضريبة فهي تخضع في وعائها وسعرها لاجتهاد ولي الأمر، فهو الذي يملك إلغاءها إذا لم يكن المجتمع بحاجة إليها.

وأما بخصوص وعاء الزكاة أو المال الذي تجب فيه الزكاة فمعلوم أنها عبادة، وهي تجب على كل مال المسلم متى توافرت شروطها، فتفرض على رأس المال والدخل، بعكس الضريبة التي لا تفرض غالبًا إلا على الدخل حتى يبقى رأس المال يدر دخلًا جديدًا، وهكذا تجب الزكاة مثلًا على بهيمة الأنعام وعلى نتاجها، كما تجب في الخارج من الأرض على الدخل الإجمالي، إذ يرى جمهور الفقهاء أن زكاة الزروع

والثمار تفرض على الإيراد الكلي أو الناتج المجمل، في حين يرى فقهاء المالكية رفع المؤن، فلا تجب الزكاة إلا في الإيراد الصافي(1).

ويعلل القائلون بعدم رفع المؤن من الإيراد بأن الرسول ﷺ قد جعل زكاة الخارج من الأرض متفاوتًا تبعًا لتفاوت التكاليف اللازمة لإنتاج الإيراد، ولذلك لا معنى لرفع المؤن بعد هذا، إذ لو رفعت لكان الواجب واحدًا، وهو العشر، لأن الاختلاف في المؤونة لا فيما تبقى بعد رفعها، فضلًا عن دلالة قوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام:141] على أن المال الذي صرفه المسلم على إنتاجه هو نفسه مال تجب فيه الزكاة لو لم يصرفه على إنتاجه، ولو خصمت تكاليف الإنتاج ولم تفرض عليها زكاة لكان في ذلك مساس بأحد أركان الإسلام يدل على ذلك إعفاء الماشية العاملة في الزراعة من الزكاة حتى لا يطالب المسلم بالزكاة مرتين، مرة عن الماشية، ومرة عن إنتاجها، ولو كانت التكاليف الأخرى معفاة من الزكاة لجاء لها حكم كما جاء في الماشية العاملة في السنة المطهرة، ومن جهة أخرى فإن أسعار الزكاة أيضًا منخفضة، والقول بفرضها على الإيراد الصافي فقط يقلل من حصيلتها، ولا تحقق الأهداف المرجوة منها، مما قد يدفع الدولة إلى فرض ضرائب بجانب الزكاة.

5- في المصارف مثلًا: فللزكاة مصارف خاصة عينها الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:60] كما بينها الرسول ﷺ بقوله لرجل سأله عن الصدقة: «إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم هو فيها؛ فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء

(1) راجع مثلًا: بلغة السالك لأقرب المسالك: 1/ 220 وأيضًا الموارد المالية للدولة الإسلامية للمزيني: ص35-37.

أعطيتك »[1] فمصارف الزكاة محددة كما رأينا، أما الضريبة فمصرفها النفقات العامة للدولة، فهي التي تحدد بنودها وترتبها حسب الأهمية، فتختلف الزكاة عن الضريبة في هذا الشأن.

٦- أيضًا يختلفان في علاقة المكلف بفارض الزكاة وواضع الضريبة: أداء الضريبة علاقة بين الممول والسلطة الحاكمة، فهي التي تسنها وتحدد مقدارها وتطالب بها، وتملك إنقاصها والتنازل عن جزء منها لظرف معين، بل إنها تملك إلغاءها جزئيًا أو كليًا، وتملك في الوقت ذاته زيادتها، أما الزكاة فهي علاقة بين المكلف وربه الذي آتاه المال، وبين له مقادير الواجب فيها، وحدد مصارف زكاته، وكلفه بأدائها، فيجب عليه أداؤها امتثالًا لأمر الله وابتغاء مرضاته، وإذا قصرت الدولة في جمع الزكاة وصرفها على مستحقيها لا تسقط، ويجب على المسلم أداؤها ديانة، فهي كالصلاة لا تسقط، إنما يصلي المسلم حيث تيسر له ذلك وعلى قدر استطاعته، وإذا وكل إليه دفع الزكاة وجب عليه دفعها بنفس راضية، ولا يتهرب من دفعها كما قد يتهرب الممولون من الضرائب، فضلًا عن إحساسهم بثقلها وعدم العدالة فيها.

٧- الاختلاف في الأهداف والمقاصد: للزكاة أهداف روحية وخلقية تقصر الضريبة عن الارتقاء إليها، يقول الله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣] أما الضريبة فهي بمعزل عن التطلع إلى مثل هذه الأهداف السامية، وقد ظل رجال القانون قرونًا يرفضون أن يكون للضريبة هدف غير تحصيل المال للخزانة، وسمي هذا مبدأ الحياد الضريبي، فلما تطورت الأفكار وتغيرت الأوضاع الاجتماعية والسياسية

(١) سبق تخريجه.

والاقتصادية انهزم مبدأ أو مذهب الحياديين، وظهر الذين ينادون باستخدام الضرائب كأداة لتحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية كالتشجيع على الإنفاق أو الادخار أو لتقريب الفوارق بين الطبقات ونحو ذلك، وأرى أنه على الرغم مما حدث من تطور في أهداف الضريبة وأن دافعي الضرائب لا يهدفون إلى نفع خاص، وإنما ينظرون إلى ما يعود عليهم من نشاط المرافق العامة ومصالح الدولة، فإن ذلك في جملته تفكير مادي، أما دافعو الزكاة فلا يلتمسون نفعًا ماديًا؛ لأنها تدفع إلى مستحقيها، فكل ما يرجوه المسلم من دفعها هو نفع روحي ومعنوي يتمثّل في ثواب من عند الله، ومن إحلال للبركة في المال.

٨- يكمن هذا الوجه في أساس فرض كل منهما: يختلف الأساس النظري لفرض الضريبة عن الأساس النظري لفرض الزكاة، وبيان ذلك فيما يلي:

بالنسبة للضريبة: اختلف الباحثون في الأساس القانوني لفرضها، رأى فلاسفة القرن الثامن عشر أنها تقوم على أساس تعاقد ضمني بين الدولة والفرد، فهو يدفع الضريبة مقابل النفع العام الذي يعود عليه من خدمات الدولة المختلفة، ثم ظهر بعد ذلك نظرية سيادة الدولة، تلك التي تقوم على أن الدولة تؤدي وظيفتها بقصد إشباع حاجات الجماعة، وتفرض لذلك الضرائب على المولين بما لها من حق السيادة عليهم تحقيقًا للتضامن بين المواطنين، وكذلك بين الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة(١).

أما أساس فرض الزكاة فيقوم على طائفة من الأفكار والمبادئ الشرعية نذكر منها ما يأتي:

---

(١) راجع في ذلك: الموارد المالية للدولة الإسلامية: ص٤٠-٤١ والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١٠١-١٠٢.

أ- فكرة التكليف: وأقصد بها أن من حق الله أن يكلف عباده بما يشاء من واجبات بدنية ومالية، فهو كما كلف المسلم بالصلاة والصيام، وكلاهما عبادة بدنية،كلفه بالحج، وهو عبادة مالية وبدنية معًا، وكلفهم بالزكاة، وهي عبادة مالية خالصة، ولو في ظاهر الأمر.

ب - فكرة الاستخلاف: وتقوم على أساس أن المال لله تعالى، والإنسان مستخلف فيه، فالله مالك لكل ما في الكون، كما قال تعالى في قرآنه الكريم: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه:٦] ونحو هذا كثير في القرآن والسنة الصحيحة، ولذا يجب على الإنسان أن ينفق من هذا المال الذي هو في الحقيقة مال الله، وما الإنسان إلا مستخلف فيه كما قال تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد:٧].

ج- فكرة التكافل بين الفرد والجماعة: فالإنسان مدني أو اجتماعي بطبعه، ولا يستطيع الحياة بمعزل عن المجتمع الذي يعيش فيه، بل هو مدين له بالكثير من خبراته، وكما يحصل الفرد من المجتمع على فوائد معنوية ثقافية وحضارية، يحصل منه أيضًا على فوائد مادية؛ فالصانع والزارع والموظف والتاجر وغيرهم لا يحصل أحدهم على مكاسبه بجهده فقط، وإنما بما يقدمه له المجتمع من عون ومساعدة في صور كثيرة، ومهما أوتي من مال لا يمكنه العيش بمعزل عن الناس، على أن المال الذي يحوزه الشخص ويُنسب إليه هو مال الجماعة أيضًا، ينسب إليها ويلزمها المحافظة عليه، ولذا يُضيف الله عز وجل الأموالَ إليها فيقول مثلًا: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء:٥] التعبير بصيغة الجمع في قوله تعالى ﴿أموالكم﴾ يدل على أن المال مالهم كلهم مع المحافظة على الملكية الفردية واحترام حيازتها وحقوقها، كل هذا بتوازن عجيب لا تعرفه النظم المالية الوضعية، إذن للجماعة حق أكيد في مال المسلم، والدولة بما لها من حق الإشراف على المجتمع

ورعاية مصالحه تنفق هذا الحق على ما يعود على المجتمع بالخير[١].

د – فكرة الإخاء بين المسلمين: والإخاء بين المسلمين أبعد مدى من فكرة التكامل بين الفرد والمجتمع، فالإخاء لا يعتمد على تبادل المنافع، وإنما هو معنى إنساني ينبع من جوهر الإنسان، فمن حق الإنسان المحتاج أن يحصل على سد حاجته، ويقوم بذلك إخوته في الدين والإنسانية والحياة في المجتمع، ولا شك أن أساس فرض الزكاة أوسع وأخلد من أساس فرض الضريبة، ولئن كان في فكرة التكافل قدر مشترك بين الزكاة والضريبة، إلا أن الزكاة تميزت بالأفكار الأخرى في ضوء ما سبق بيانه، ولعل هذه الجزئية الأخيرة هي التي تدفعني إلى أن ألخص في نهاية هذه الفقرة أهم أوجه الخلاف والشبه بين الزكاة والضريبة من زوايا أخرى تركز على القيم المعنوية أكثر من الجانب الشكلي أو المادي بينهما، فننظر مثلًا في أوجه الشبه بينهما إلى ما يأتي:

**١) النظرة التضامنية:**

قد يكون بين الزكاة والضريبة وجه شبه من حيث سد حاجات الفقير وحفظ ماء وجهه عن ذل السؤال، فترتقي كلتاهما في مجال الكرامة الإنسانية حيث لم يعد يعاني الفقير ذل المسألة والحاجة، ومع ذلك تنفرد الزكاة في أن هذا العطاء قد يرتقي إلى درجة الإيثار، وهو صفة خاصة بالمؤمنين الصادقين، وقد خص الله بها أهل المدينة المنورة، على صاحبها وساكنيها السلام والرضوان، فمدحهم بهذا الإيثار في قرآن يتلى إلى يوم الدين في سورة الحشر حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ

(١) راجع مثلًا: تفسير المنار: ٥/ ٣٩ وفقه الزكاة: ص١٠١٩ – ١٠٢٢.

﴿الْمُفْلِحُونَ﴾[الحشر:٩].

٢) النظرة الاجتماعية:

في تحقيق فريضة الزكاة وواجب الضريبة قيام بحق الجماعة في إقامة المشروعات العظيمة والمنشآت الجديدة، حيث إنه لا بد من تضافر الأفراد وتوفير الموارد المالية والطاقات البشرية والفنية لإبراز المشروعات والقضاء على عوامل الفقر، فإن البنيان إذا ترابطت لبِناته وتماسكت أجزاؤه زادت قوته، وبذلك يتحقق قول الرسول الكريم ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا»[(١)]. وما في معناه.

٣) النظرة الإنسانية:

في إعطاء الزكاة والضريبة تحقيق لألوان كثيرة من المبادئ الإنسانية التي يتفاخر بها بعض المفكرين حديثًا عن آثار الضرائب، وفاتهم جميعًا أن الإسلام يمتاز في هذه الجانب بأنه سبق مبدأ الضرائب بنحو ألف ومائتي سنة تقريبًا.

٤) بالإضافة إلى هذه النظرات التضامنية والاجتماعية والإنسانية في وجه الشبه بين الزكاة والضريبة يأتي عنصر الإلزام والجبر في كلا التشريعين، من حيث جبرية الزكاة والضريبة، إذ للحاكم الحق في أخذ هذه وتلك رغم أنف المالك، ولا أدل على ذلك من صنيع أبي بكر ﷺ يوم وقف بعض الناس ورفضوا دفع الزكاة، وقالوا: إنها الجزية، فقال أبو بكر مقولته المشهورة: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عناقًا أو عقالًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه»[(٢)]. أو كما قال رضي الله عنه وأرضاه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

**أوجه الخلاف في هذا الجانب المعنوي: وتتمثل في النقاط الآتية(١):**

الوجه الأول في أوجه الخلاف بين الزكاة والضريبة في هذا الإطار الجديد: في كلمة الزكاة إشعار بالتزكية والنماء والطهارة، وذلك نص الآية الكريمة التي مرت علينا أكثر من مرة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣] والمقصود بالصدقة هنا الزكاة، وليس الصدقات التطوعية، وجاء في المعجم الوسيط: الزكاة: البركة والنماء والطهارة والصلاح والزيادة وصفوة الشيء، كل هذه المعاني العظيمة تحملها كلمة زكاة، ومن ثم فالمال الذي لا يعطي صاحبه منه حق الله يظل خبيثًا حتى تطهره الزكاة، وهذه الطهارة إن كانت تُلحَق بالمال في الجانب المادي فهي تلحق بالإنسان في الجانب المعنوي، الإنسان الآخذ صاحب اليد السفلى؛ فتطهر نفسه من الحقد والحسد، والإنسان المعطي، صاحب اليد العليا؛ فتطهر نفسه من رجس الشح والبخل وحب المال، وتزكو نفسه بالبذل والعطاء والتنعم.

أما الضريبة ففيها إشعار بالعنف والتكلف فوق الطاقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة:٦١] فالمادة الأصلية لكلمة الضريبة ضرب ومشتقاتها، فالناس إذن يرون فيها مغرمًا وإرهاقًا فضلًا عما يرونه من تفاوت ومحاباة في تقديرها وفي جمعها وفي توزيعها إلى آخره.

الوجه الثاني من أوجه الخلاف: أنه لما كانت الزكاة عبادة مالية وركنًا من أركان الإسلام فهي لم تفرض إلا على المسلمين مقرونة بالنية، فلا عبادة إلا بنية، وإلا كانت مجرد صدقة، وعلى العكس من ذلك الضريبة فهي واجبة على جميع أبناء الدولة بصرف النظر عن دينهم، ومن ثم فهي التزام مدني أو تكليف مالي يفرضه ولي الأمر وفقًا لنظريات سياسية واجتماعية معينة.

---

(١) راجع مثلًا: فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي: ص٩٩٨.

الوجه الثالث: الزكاة عبارة عن حق معلوم قد قام الإسلام بتقديره بمصدره الثاني في السنة المطهرة، حيث إن السنة النبوية هي التي حددت الأنصبة لكل نوع من أنواعها، فلا تغيير ولا تبديل ولا زيادة ولا نقص، ولكن الضريبة تحددها السلطة الحاكمة وتخضع لعوامل الزيادة والنقصان من حيث الوعاء والنصاب والمقدار، أي أن مصدر التشريع بالنسبة للزكاة هو القرآن والسنة، أما بالنسبة للضرائب فمصدرها إرادة الدولة أو السلطة الحاكمة.

الوجه الرابع: الزكاة ترتبط بالدوام والثبات في جميع مظاهرها وقتًا وفرضًا وقدرًا، أما الضريبة فليس لها هذه الصفة لا في نوعها ولا في نصابها ولا في مقدارها، حيث إن عوامل التغيير والتبديل تطرأ عليها، فهي مرهونة بحسب ظروف الدولة، ولذلك قد تفرض، وقد تلغى، وقد ترتفع نسبتها على الدخول، وقد تنخفض، بل قد تلغى نهائيًا.

الوجه الخامس: الزكاة حق في عنق العبد يخرجها امتثالًا لأمر ربه وابتغاء مرضاته عن طريق الحكومة المسلمة أو يقوم هو بنفسه بتوزيعها على الأبواب التي أمر الله بها حسب اجتهاده فهي فريضة من الله لا يجب الخلط بينها وبين ميزانية الدولة، أما الضريبة فتحدّدها السلطة الحاكمة لتصرفها في النفقات العامة بمعنى أنها هي التي تسنها وهي التي تحددها، ولا لوم عليها إذا لم تكن بحاجة إليها، كما لا تثريب أو لا لوم عليك إذا لم تطالب بها الدولة، أما الزكاة فلا تسقط عنك طالبت بها الدولة أو لم تطالب، كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم اجعلها مغنمًا، ولا تجعلها مغرمًا»[1] ولعل هذا الدعاء الشريف ممن لا ينطق عن الهوى يشير إلى ما يمكن أن

(١) أخرجه ابن ماجة: كتاب الزكاة، باب ما يقال عند إخراج الزكاة، رقم١٧٨٧ والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٧٣ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٦/ ٣٩٨ وقال الألباني في إرواء الغليل: ٣/ ٣٤٣ موضوع.

يحدث في دنيا الناس بخصوص التكليفات المالية، فجاء الدعاء مفرقًا بين المغنم في الزكاة والمغرم في غيرها تحت أي اسم يصطلح عليه أو يصطلح عليه الناس بعد ذلك، صلى الله عليك يا سيدي يا رسول الله.

الوجه السادس: أن في الزكاة علاجًا للقلب من الغفلة وتنبيهًا إلى واجبه نحو ربه، وفي ذلك كسرٌ لشدة حب المال وقطع لدابر شهوته؛ لذلك يقول الإمام الرازي: «اقتضت حكمة الله تكليف مالك المال بإخراج طائفة من ماله ليصير ذلك الإخراج كسرًا لشدة الميل إلى المال ومنعًا لانصراف النفس بالكلية إليه، وتنبيهًا لها على أن سعادة الإنسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال، وإنما تحصل بإنفاق المال في طلب مرضاة الله تعالى»[1].

ووجود المال في يد الجاحد الكافر بنعمة الله من المسلمين أو من غيرهم ليس دليلًا على فضله، وإنما الفضل في إنفاقه في سبيل الله، وصدق الله حيث قال: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾ [الإسراء:٢٠] وقال: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء:٣٥].

وقال أيضًا: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى * وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى * إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى * وَإِنَّ لَنَا لَلآخِرَةَ وَالأُولَى﴾ [الليل:٥ إلى ١٣] وما أكثر النصوص الواردة في هذا السياق، سواء في القرآن الكريم أو في السنة المطهرة.

أما الضريبة فلا علاج فيها ولا تنبيه ولا كسرًا لشهوة، بل الأكثر من ذلك أن الإسلام يرفض المال الحرام، فقد يسرق شخص لينفق في سبيل الله وليزكي، ولكن الإسلام يرفض هذا الباب رفضًا باتًا، في ذلك يقول الرسول ﷺ: «إن الله طيب، لا

(١) التفسير الكبير: ١٦/ ١٠١.

يقبل إلا طيبًا»[1]. ويقول: «من جمع مالًا من حرام ثم تصدق به لم يكن له فيه أجر، وكان إصره عليه»، وليس الضريبة كذلك.

**ويمكن أن نضيف إلى هذه الفروق بين الزكاة والضريبة بإيجاز أيضًا:**

**الوجه السابع:** وعاء الضريبة أو محلها هو الربح أم الدخل، أم الزكاة فوعاؤها هو رأس المال والربح معًا، سواء من النقود أو من الأنعام أو من عروض التجارة أو من الزروع والثمار أو من غير ذلك مما تكلم فيه الفقهاء في باب الزكاة.

**الوجه الثامن:** مصارف الزكاة ثابتة شرعًا، وباعثها وجه الله من جانب، وإصلاح المجتمع من جانب آخر، أما مصارف الضريبة فتستهدف إصلاح المجتمع ورقيه، لكن قد يكون من ورائها شهوات الحاكم وتثبيت حكمه، والإسلام بريء من كل هذا.

(١) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، رقم١٦٨٦

# المبحث الثالث

## الأساس الذي تقوم عليه الضرائب

أو ما يعبر عنه بمنشأ فرض الضرائب في الفكر الحديث: فقد اختلف الباحثون في الأساس القانوني لفرضها [(١)]، فرأى فلاسفة القرن الرابع عشر أنها تقوم على أساس تعاقد ضمني بين الدولة والفرد بمعنى أنه يدفع الضريبة مقابل النفع العام أو الخدمات التي تعود عليه، ثم ظهرت بعد ذلك فكرة سيادة الدولة التي تقوم على أساس أن الدولة تؤدي وظيفتها في إشباع حاجات الجماعة، ومن ثم تُضطر أحيانًا لفرض ضرائب على الممولين لما لها من حق السيادة تحقيقًا للتضامن بين المواطنين وبين الأجيال السابقة واللاحقة، وهاتان الوجهتان هما تقريبًا ما سبق أن قررهما الشيخ عبد الوهاب خلاف[(٢)]؛ إذ قال: للباحثين في أساس فرض الضرائب رأيان: فالقائلون بنظرية العقد الاجتماعي يرون أن أساس فرض الضرائب تراضي الأفراد على أن يؤدي كل واحد منهم للحكومة أو للدولة جزءًا من ماله في مقابل قيامها بحماية أجزائه الباقية، وأيضًا تمتعه بماله وحقوقه في ظل هذه الحماية، كما تراضى الأفراد على أن يخرج كل واحد منهم عن عزلته ويعقد مع بني جنسه عقدًا اجتماعيًا يتنازل به عن مطلق حريته في مقابل كفالتهم لأمنه وسلامته، فهي منفعة متبادلة إذن

(١) انظر مثلًا: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١٠١-١٠٢ ومذكرات الموارد المالية للدولة الإسلامية للدكتور محمد عثمان شبير: ص٤٠ وكذلك الموارد المالية للدولة الإسلامية للدكتور أحمد المزيني: ص٤١.

(٢) في كتابه السياسة الشرعية: ص١٠١-١٠٢ (بتصرف يسير).

بين الفرد والجماعة، أي أن الضريبة في رأي هؤلاء معاوضة أساسها التراضي، ولعل هذا يفسر التعبير بالعقد الاجتماعي، فهو تعاقد بين كل أفراد المجتمع، كل بنسبة معينة، وغير القائلين -كما يقول الشيخ خلاف - بنظرية العقد الاجتماعي يرون أن أساس فرض الضرائب ما للحكومة بمقتضى وظيفتها من الولاية العامة التي تخولها إلزام الأفراد بدفع جزء من مالهم لتقوم بمصالحهم من توطيد الأمن وتأمين البلاد من العدوان وإصلاح طرق مواصلاتها وري أرضها والدفاع عنها وكل ما تقتضيه مرافق الحياة فيها، فالضريبة في رأي هؤلاء فرض إلزامي تفرضه الحكومة على الأفراد لما لها من السلطان كسبته بالتزامها تدبير المصالح العامة أو الخدمات العامة.

ولا خلاف كما ترون بين أصحاب هذين الرأيين في أن الأفراد ملزمون بالضرائب، وإنما الخلاف في منشأ هذا الإلزام أو في الأساس الذي بني عليه، على الرأي الأول كان منشأ الإلزام التزام الأفراد أنفسهم بأدائها في نظير قيام الحكومة بمصالحهم وحماية أموالهم، وعلى الرأي الثاني منشأ الإلزام ما للحكومة من السلطان باعتبارها مسئولة عن تأمين الأفراد وتدبير مصالحهم، وليس لهذا الخلاف في الواقع أثر عملي، وكما يقال: لا مشاحة في الاصطلاح، المهم أن من موارد الدولة الإسلامية أو غيرها تلك الضرائب التي تحصلها بطريقة ما أو على نحو ما.

# المبحث الرابع

## ما يراه بعض الباحثين المعاصرين من فرض ضرائب على الذميين

يرى بعض الباحثين المعاصرين أنه لا مانع من فرض ضرائب على الذميين أو على غير المسلمين الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية تعادل الزكاة المفروضة على المسلمين(١).

ولعل هؤلاء ينطلقون من البحث في فكرة العدالة داخل المجتمع، فمن أهم المبادئ في الشريعة الإسلامية المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، وتحرص الدولة في العصر الحديث على النص في دساتيرها على المساواة بين المواطنين، ولذا فالمساواة من المبادئ الدستورية الهامة، وكثيرًا ما نسمع من يتشدق بالكلام عن حقوق الإنسان وغير ذلك، ولذلك تفرض الدول الإسلامية وغير الإسلامية الضرائب على جميع السكان دون تمييز بين المسلمين وغير المسلمين، كما يطالب المسلمون بالزكاة الشرعية إلى جانب الضرائب، ولما كانت بعض الدول الإسلامية في العصر الحديث تضم إلى جانب مواطنيها المسلمين مواطنين غير مسلمين، فهل تجوز مطالبة هؤلاء بما يعادل الزكاة؟

نقول: تقوم أحكام الشريعة الإسلامية على العدل الذي يجب أن يسود حياة الناس كلها، وخاصة ما يؤخذ من أموالهم، فالمسلمون يدفعون الزكاة ويدافعون عن الوطن، وكان الذميون يدفعون الجزية ويعفون من الدفاع عن الوطن، وكان في ذلك

(١) راجع في ذلك: مذكرة الموارد المالية للدولة الإسلامية للدكتور أحمد المزيني: ص٥١ - ٥٤ ومصادرها.

تحقيق للعدل بين الناس، ولكن كيف تحقق الدول الإسلامية المعاصرة العدل في هذا الشأن؟ نحن نرى أنه لا تجوز مطالبة الذمي بالزكاة باعتبارها أحد أركان الإسلام التي اختص الله بها المسلمون تطهيرًا لهم وتزكية لأموالهم وأنفسهم، فكان الإسلام شرطًا من شروط وجوبها ومن شروط صحتها أيضًا، كما أنه لا يمكن مطالبة الذمي بالجزية في العصر الحديث؛ لأنه غالبًا ما يشترك مع المسلم في الدفاع عن الوطن، ومعنى هذا أن الذمي لم يعد خاضعًا إلا للضريبة التي تُفرض عليه كما تفرض على المسلمين مما يترتب عليه تحقيق مزية لغير المسلمين، وهذا يجافي العدالة؛ لأنهم جميعًا ينتفعون على السواء بكل مرافق الدولة وخدماتها العامة، ولذلك دعا المخلصون أو بعض العلماء إلى وجوب تحقيق العدل بين الناس بفرض ما يعادل الزكاة على أهل الذمة، في مشروع قانون الزكاة الذي قدمه الشيخ أبو زهرة إلى مجلس النواب المصري دعا إلى فرض ما يقابل الزكاة على الذمي مبررًا ذلك بأنها سوف تصرف في سد حاجة الفقراء المقيمين بمصر، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ لأنها أخذت من المسلم وغيره، فواجب الإنصاف يقتضي ألا يفرق بين مسلم وغير مسلم، وقد أجاز إعطاء الزكاة لغير المسلمين ابن شبرمة من متقدمي الفقهاء، ولو لم تؤخذ إلا من المسلم، ويؤيد فرض ما يعادل الزكاة على غير المسلم ذلك الصلح الذي تم بين عمر ﷺ وبين بني تغلب، وبموجبه أخذ منهم الزكاة مضاعفة، بدلًا من الجزية التي أنفوا من دفعها، وكان أمير المؤمنين فيما نرى أو في ما يرى هؤلاء مسددًا أو موفقًا في ذلك، فلم يفرط في الجزية، ولم يتشدد بأخذها بمسماها؛ لئلا يجرح شعورهم ويتحولوا إلى أعداء للدولة الإسلامية، وإنما أخذ منهم الزكاة مضاعفة، وهم نصارى لا تجب عليهم الزكاة، وبذا حقق للمسلمين نفعًا سياسيًا فضمن بني تغلب إلى جانب المسلمين، وحقق نفعًا ماديًا حيث ضمن للدولة الإسلامية إيرادًا أكثر من إيراد الجزية، التي هي مقدار زهيد يُفرض على الرجال القادرين على حمل السلاح، أما

الزكاة المضاعفة فتؤخذ من كل مال من أموالهم، لا فرق بين كبير وصغير، ولا بين رجل وامرأة كما يرى الحنابلة والأحناف(١).

لقد ترتب على صلح عمر مع هؤلاء إلزام بعض الأشخاص بالزكاة المضاعفة، ومع أنهم غير خاضعين للجزية كالنساء والأطفال والشيوخ ونحوهم.

وإذا كان عمر بن الخطاب قد صالح بني تغلب على مثلي الصدقة لقوة بأسهم فإن هذا الصلح ليس بلازم في العصر الحديث فيجوز للدولة - بما لها من حق السيادة والسلطة في فرض الضرائب على الكافة - أن تفرض على الذميين ما يعادل الزكاة، ويؤيد فرض ما يعادل الزكاة على الذميين أن بعض العلماء كأبي حنيفة يرى إلزام الذمي الذي يملك أرضًا عشرية آلت إليه من مسلم بجزية رأسه وخراج يوضع على هذه الأرض بقدر احتمالها.

صحيح أن هذه مسألة خلافية في الفقه الإسلامي، ومع ذلك يمكن الاستئناس بهذا القول الذي يرى وجوب الخراج على الأرض العشرية التي آلت إلى الذمي من مسلم أو القول بمضاعفة العشر عليهم أو القول بأخذ العشر دون تضعيف إلى جانب الجزية، ويكون هذا دليلًا على إعطاء ولي الأمر الحق في فرض ما يراه محققًا للعدل بين الناس، وهم يقولون بفرض الخراج أو العشر إلى جانب الجزية مما يجعل الأمر أكثر وضوحًا في العصر الحديث حيث اندثرت الجزية، في الوقت الذي يُطالَب المسلم بالزكاة إلى جانب الضرائب التي قد تفرض على الذمي، فتحقيقًا للعدل يجوز لولي الأمر فرض ما يعادل الزكاة على الذمي، والله من وراء القصد.

(١) انظر: المصدر السابق: ص٥٢ ومصادرها.

# المبحث الخامس

## أغراض الضريبة في الشريعة الإسلامية

إن الدول الحديثة اتجهت منذ القرن العشرين إلى استخدام الضرائب كأداة للإصلاح الاجتماعي وللتوجيه الاقتصادي إلى جانب الغرض المالي(١)، هذا الاتجاه إذن الذي توصلت إليه الدول الحديثة في القرن العشرين عرفه الإسلام منذ ظهوره فقد كانت للضريبة أغراض سياسية واجتماعية واقتصادية إلى جانب الحصول على المال، وحبذا لو أجملنا هذه الأغراض على النحو الآتي:

### أولًا: الأغراض السياسية:

فرضت الجزية على أهل الذمة بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة:٢٩] واختلف العلماء في تفسير الصغار على خمسة أقوال؛ منها: أن يدفعها وهو قائم ويكون الآخذ جالسًا، وقالت طائفة من العلماء يأتي بها بنفسه ماشيًا لا راكبًا، ويطال وقوفه عند إتيانه بها، ويجر إلى الموضع الذي تؤخذ منه بالعنف ثم تجريده وينتهك، وهذا كله مما لا دليل عليه ولا هو مقتضى الآية، ولا نوافق عليه، ولا نقل عن رسول الله ﷺ، ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك، والصواب في الآية أن الصغار هو التزامهم بجريان أحكام الله عليهم وبإعطاء الجزية، فإن التزام ذلك هو الصغار، والمقصود بالتزامهم

---

(١) راجع تفصيل ذلك في المصدر السابق: ص٥٥ وما بعدها ومصادرها.

أحكام الملة إخضاعهم لأحكام الشريعة الإسلامية وسلطانها، أي إخضاعهم لسيادة الدولة الإسلامية وحكمها[١].

فإذا أضيف إلى ذلك إعطاء الجزية تحقق الصغار، وهكذا نرى أن الغرض من الجزية بسط نفوذ الدولة الإسلامية وتأكيد سيادتها على أهل الذمة، وليس بقصد الحصول على المال فقط، يدل على ذلك إعفاء النساء والأطفال والمرضى والرهبان ووجوبها على الرجال القادرين على حمل السلاح، ثم إن تكليف أهل الذمة بالجزية يقابله إعفاؤهم من تكاليف تفرض على المواطن المسلم كالزكاة والدفاع عن الوطن، وليس عدلًا أن يحمل المسلم وحده التكاليف ويُعفى منها الذميون، فدفعهم الجزية يحقق المساواة بين المواطنين، وهي الأغراض السياسية التي تحرص الدول الحديثة على تحقيقها، وقد فُرضت ضريبة العشور على المستأمنين تطبيقًا لمبدأ المعاملة بالمثل حيث كانوا يأخذون العشور من المسلمين إذا دخلوا ديارهم، فأخذُ العشورِ من تجارتهم إذا دخلوا دار الإسلام تأكيد لسيادة الدولة على إقليمها، وظهورها بمظهر الدولة القوية التي تستطيع فرض الضرائب على المواطنين وعلى الأجانب، وهذا معناه في نهاية الأمر أن للضريبة الإسلامية أغراضًا سياسية.

## ثانيًا: الأغراض الاجتماعية:

للتكاليف المالية من زكاة وصدقات تطوعية وضرائب أهداف اجتماعية سامية يفرضها التآخي بين المسلمين ووجوب التعاون بينهم والقيام بواجب المحتاجين، ومن هذه الأغراض الاجتماعية الضمان الاجتماعي والحيلولة دون تقسيم المجتمع إلى طبقات يزداد فيها الغني غنى والفقير فقرًا، ويكفينا هنا أن نقرر بل نؤكد أن الشريعة

---

(١) راجع في ذلك تفسير الماوردي: ١٢٨/٢ وتفسير المراغي: ٩٥/١٠ طبعة الحلبي سنة: ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م.

الإسلامية تضمن الحياة الكريمة للمواطنين، لا فرق بين المسلمين وغيرهم، فقد كان فقراء أهل الذمة يحصلون على كفايتهم من بيت مال المسلمين، ومن جهة أخرى فإن من أهداف الإسلام التآخي بين المسلمين وتقرير المساواة بينهم، وألا يقوم التفاضل بينهم إلا على أساس التقوى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات:١٠] و«لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»(١).

وقد اتخذت الضريبة وسيلة لتحقيق هذا الهدف حين رفض عمر بن الخطاب ﷺ تقسيم السواد بين الفاتحين، وهي أراضي العراق، وأبقاه في يد أهله يدفعون عنه الخراج، وعن أنفسهم الجزية ليبقوا أحرارًا في أرضهم يؤدون ما وجب عليهم للدولة الإسلامية.

فإن قيل: إن الإخوة التي يدعو إليها الإسلام تكون بين المؤمنين، وما دخل أهل الذمة بها؟

أقول في الإجابة على هذا: إن عمر ﷺ لم يقسم الأرض وأهلها إلا لكي يضع لها علاجًا ناجعًا في الحاضر والمستقبل، فلو قسمت الأرض وأصبح أهله أرقاء يلازمهم الرق، هم وما ينسلون، ثم دخلوا في الإسلام أو دخل فيه أبناؤهم من بعدهم، وهذا ما حدث فعلًا، فهل تزول صفة الرق عنهم أم يجد الأبناء والأحفاد مجتمعًا تسوده التفرقة العنصرية؟ لكن عمر ﷺ تلافى ذلك كله بعدم تقسيم الأرض وأبقاها بأيدي أهلها يدفعون خراجها، وفيما فعله عمر بن الخطاب ﷺ صلاح للأجيال القادمة حيث يجدونه مصادر للرزق، وكان مما قاله معاذ بن جبل ﷺ لعمر: إنك إن قسمتها صار هذا الريع العظيم - أي دخل الأرض أو غلتها - في أيدي القوم ثم يبيدون

(١) أخرجه الإمام أحمد: باقي مسند الأنصار، حديث رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم٢٢٣٩١ والطبراني في المعجم الأوسط: ٨٦/٥ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٩٣/٣

فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًا ولا يجدون شيئًا فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم، وأيضًا قال علي بن أبي طالب ﷺ: لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت السواد بينكم، فهو يرى أن بقاء السواد في أيدي أهله وفرض الضرائب عليهم أدعى إلى تحقيق وحدة المسلمين أنفسهم وعدم التنافر بينهم، وأنه يمكن تحقيق مصلحتهم بترك أهل الأرض أحرارًا في أراضيهم، وعليهم ضريبتها ينفق منها على مصالح المسلمين بعيدًا عن دواعي الفتنة بين المسلمين أنفسهم لو قسمت الأرض.

## ثالثًا: الأغراض الاقتصادية:

للضرائب الإسلامية أغراض اقتصادية حيث اتخذت وسيلة لإعادة توزيع الدخل بين الفرد ووسيلة للتنمية الاقتصادية وللتوجيه الاقتصادي ولحماية اقتصاد الدولة الإسلامية، وتوضيح ذلك بإيجاز ما أمكن فيما يلي:

١- **إعادة توزيع الدخل**: رأينا في الفقرة السابقة، أن الإسلام لا يقر تقسيم المجتمع إلى طبقات من الناحية الاجتماعية، فإن الفوارق الكبيرة بينهم في الدخول قد يترتب عليها تقسيم المجتمع إلى أغنياء لا يؤدون حقوق الفقراء، وإلى فقراء يحقدون على الأغنياء؛ فيترتب على ذلك مفاسد يحرص الإسلام على حماية المجتمع منها، حيث لا يعلم خطرها إن اشتد خطبها إلا الله وحده، وقد هاجر الرسول ﷺ هو وأصحابه إلى المدينة المنورة وترك أغنياء المهاجرين أموالهم بمكة واستقبلهم الأنصار وآخوهم في أموالهم، ومع ذلك كانت الفجوة بين المهاجرين وأغنياء المدينة موجودة، في هذا يقول الله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧] ولكي لا يكون المال دولة بين الأغنياء كان لا بد وفقًا لما نسميه في

اقتصاديات اليوم من إعادة توزيع الدخل، فليس لأحدهم أن يحبس ما في يده مَن هذا المال عن غيره، فإذا كان في حاجة ماسة إليه، وحدد الشارع لإعادة التوزيع طرقًا، كان من بينها الإنفاق جبرًا كالزكاة والضرائب فيما بعد، ومن ثم كان من أسباب معارضة عمر بن الخطاب لتقسيم السواد أن هذه الأموال ستؤول بطريق الميراث إلى الأولاد والأحفاد مما يجعل جزءًا كبيرًا من هذه الأموال في أيدي أشخاص قليلين، فأبقى الأرض بأيدي أهلها، وفرَض عليهم ضريبة الخراج تؤول إلى الدولة وتتولى توزيعها على مصالح الأمة بمعرفتها.

وفرضُ الضرائب على الأغنياء وتوزيعها على المحتاجين يحقق الذي نقصده بإعادة توزيع الدخل، إذ أن توزيع الضرائب فرع عن فرضها، فهي تفرض لكي توزع.

٢- التنمية الاقتصادية: حيث اتُخذت الضريبة في الإسلام أداة للتنمية الاقتصادية بواسطة صرف جزء من حصيلتها على المشروعات الإنتاجية، ولهذا قال علي بن أبي طالب ﷺ لواليه على مصر: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلًا»[1]. فإذا رأى ولي الأمر أن هناك أرضين غامرة، وأنهارًا إذا حفرت وأجري ماؤها صلحت الأرض وزاد إنتاجها، وبالتالي زاد خراجها، فعلى ولي الأمر أن ينفق عليها من بيت المال، ولا يكلف أهل البلد بالنفقة، فإنهم إن يعمروا خيرًا من أن يخربوا، فكل ما يحقق التنمية الاقتصادية يُنفق عليه من بيت المال الذي تتكون معظم وارداته من الضرائب، وهكذا اتخذت الضرائب الإسلامية لتحقيق التنمية الاقتصادية، وسواء كانت هذه

(١) هذا الأثر ذكره ابن أبي الحديد في: شرح نهج البلاغة: ١٧/ ٧٠

التنمية إحدى غايات الضريبة أو كانت وسيلة لفرضها فإن ذلك يحقق القول بأن التنمية الاقتصادية أحد أغراض الضريبة، بل يمكن القول بأن من أهداف الضريبة الإسلامية تشجيع الممول على زيادة إنتاجه وذلك بتحصيل الضريبة منه برفق وفي الوقت المناسب إلى جانب إصلاح الخراج على نفقة الدولة ليزيد الإنتاج، ولا تؤخذ ضريبة على الأرض العامرة التي لم يستغلها أهلها حتى لا يزيد في فقرهم مما يطيل مدة تعطلهم عن العمل، وإذا أجلب العامل فيؤخذ من أهله برفق وتسكين لهم حتى لا يهجروها، كل ذلك خوفًا من الأضرار الاقتصادية التي تترتب على ترك الأرض، وقد اتخذ الخلفاء من الضريبة وسيلة تساعد على الزراعة حين وجه أبو بكر خالد بن الوليد إلى العراق أوصاه بأن لا يأخذ من الفلاحين أي شيء من المال، وحين بعث عمر بن الخطاب عثمان بن حنيف لمساحة العراق راعى في كل أرض ما تحتمله، ويروى أنه أعفاهم من ضريبة النخل عونًا لهم، وكذلك فإن أراضي الصوافي التي ضمت إلى بيت المال، وهي الأراضي التي بقيت دون مالكين بعد جلاء أهلها عنها كان الخلفاء يُقطعونها كما فعل عثمان بن عفان، ومعنى يقطعونها أي يعطونها لمن يقوى على استغلالها على سبيل المنحة لهم ولأولادهم كما في المعجم الوسيط؛ لأن ذلك أوفر لغلتها من تعطيلها، وهكذا يحرص الولاة على الزراعة، ويرعون العاملين فيها؛ لأن اقتصاد البلاد في ذلك الوقت يقوم عليها، وحين أجلى عمر بن الخطاب نصارى نجران إلى العراق أمر أن توضع عنهم الجزية حتى يستقروا ويألفوا الأرض الجديدة وينتجوا وهذا دليل آخر على الرأفة بهم وتمكينهم من العمل الذي يساعد على تقوية اقتصاد البلاد.

٣- الحماية الاقتصادية: وتتضح هذه الحماية أكثر في فرض العشور على التجار، حيث إن من أغراض ضريبة العشور حماية اقتصاد الدولة الإسلامية من منافسة الدول المجاورة لها، والتي سبقتها في الميدان الاقتصادي، ذلك أن تجار المسلمين

يدفعون العشور إذا دخلوا دار الحرب، فوجب فرض العشور على تجارتهم إذا دخلوا دار الإسلام؛ لئلا يكون في ذلك تمييزٌ لبضائعهم وترويجٌ لها، وفي ذلك إجحاف باقتصاد المسلمين، وهذا ما تفعله الدول الحديثة، فمن بين أهداف الضريبة الجمركية أو العشور حماية الإنتاج المحلي من المنافسة، فلا تستطيع الدولة إغلاق أبوابها في وجه السلع الأجنبية لئلا تحصل ردود فعل من الدول الأخرى، ولكنها تستطيع أن تحد من استيراد السلع الأجنبية المنافسة للإنتاج المحلي برفع سعر الضرائب الجمركية مثلًا أو تتبع بشأنها نظام الحصص أو بأي شكل تراه مناسبًا لحماية اقتصادها وإنتاجها ومصالح شعبها.

٤- التوجيه الاقتصادي: حيث تحرص الدولة الإسلامية على رعاية مصالح الأفراد حرصها على رعاية مصلحة الجماعة، وقد اتخذت الضريبة في الإسلام أداة للتوجيه الاقتصادي، فقد جاء في الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ أمره بالاتجار بمال اليتيم حتى لا تأكله الصدقة، والمقصود هنا الزكاة، وهي تعادل اثنين ونصف بالمائة أو ربع العشر كما أشرنا من قبل، وبالقياس فإنه يمكن القول بوجوب الاتجار في مال اليتيم حتى لا تأكله الضريبة التي هي في الغالب أعلى سعرًا من الزكاة، وإن كانت الضريبة لا تفرض في الغالب إلا على الدخل إلا أنها قد تفرض أحيانًا على رأس المال، ومن ثم يجب الاتجار بمال اليتيم حتى لا تأتي عليه الضريبة، أي لا تأكله الضريبة أو تقضي عليه بنسبة ما، وقد أمر الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ بتخفيض ضريبة العشور إلى النصف بالنسبة للمواد الغذائية كالحبوب والزيوت فكان يأخذ من النبط نصف العشر عن الحنطة والزيت ليكثر الحمل إلى المدينة، فإذا زادت الواردات رخص الطعام وصار في متناول الجميع، فلا شك أن في ذلك توجيهًا اقتصاديًا عظيمًا فخفضُ الضريبة إلى النصف يدفع التجار إلى حمل بضائعهم إلى الأقاليم التي تحتاجها، وهذه الفكرة تلعب دورًا هامًّا في العصر الحديث، فالدولة

تخفض الضرائب أو تلغيها عن الموارد الضرورية، وقد تمنح إعانات لمستوردي هذه المواد، وقد تعفي بعض الدول المواد اللازمة لبناء اقتصادها من الضرائب الاقتصادية، بل إن الدول المصدرة تحاول أن تكون الرسوم الجمركية على صادراتها في البلاد المستوردة أقل ما يمكن لكي يزداد الطلب على هذه الصادرات.

٥- الغرض المالي: وأخيرًا من أغراض تشريع الضريبة في الإسلام الغرض المالي، وهذا أيضًا من بين أهداف الدولة الإسلامية من الضرائب، بل إنه من الأهداف الرئيسة، وهو الحصول على المال للإنفاق على المرافق العامة، ويتضح الغرض المالي للضريبة حين رفض عمر بن الخطاب ﷺ تقسيم السواد، وفرض الخراج على الأرض لتبقى مصدر دخل للأجيال الحاضرة والمستقبلة، فقد قال علي بن أبي طالب أثناء مناقشة عمر مع الصحابة حول تقسيم الأرض: «دعهم يكونون مادة للمسلمين»(١).

ولفظة مادة تدل على أنهم يقصدون من الضريبة غرضًا ماليًّا، ويهدفون أيضًا إلى شحن الحدود بالجند وحماية الأقاليم المفتوحة من الانتكاسات، كل ذلك يحتاج إلى المال فإبقاؤهم الأرض بأيدي أهلها وفرض الخراج عليها يحقق هذا الهدف بالتأكيد، وهو الحصول على المال لتحقيق هذه الأغراض، ومن كتاب عمر بن عبد العزيز ﷺ إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن يأمره بتقسيم ما في بيت المال من فائض الزكاة والموارد المالية الأخرى، إذ قال له: انظر من يريد الزواج فأصدق عنه، فيقول له: فعلت يا أمير المؤمنين، وبقي في بيت المال مال، فيقول له: انظر من عليه دين فأد عنه، فيقول له: فعلت، وبقي في بيت المال مال، ثم قال له: انظر من كانت عليه جزية

(١) أخرج هذا الأثر البيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ١٣٤ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٤/ ٤٩٦ والبلاذري في: فتوح البلدان: ٢/ ٣٢٦ أحمد بن يحيى بن جابر المعروف بالبلاذري ت٢٧٩هـ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

فضعف عن أرضه فأسلفه حتى يقوى، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين. فقوله: أسلفه حتى يقوى فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين دليل على حرص الإسلام على معاونتهم حتى يستمروا في أداء ما عليهم من الضرائب في المستقبل، وهذا دليل على حرص الدولة على المال في الحاضر والمستقبل.

# المبحث السادس

## الضريبة لا تغني عن الزكاة

ثار الجدل بين الناس في الآونة الأخيرة حول الضريبة والزكاة في حالة الجمع بينهما، هل تغني الضريبة عن الزكاة؛ ذلك لأن الضرائب النسبية والتصاعدية بلغت حصيلتها أرقامًا ضخمة تفوق أضعافًا مضاعفة حصيلة الزكاة طبقًا للنسب المقررة؛ فمثلًا زكاة النقدين وعروض التجارة اثنان ونصف في المائة، على حين نجد سعر الضريبة في الوقت الحاضر قد يصل إلى خمسين في المائة، ولما كانت الدول الإسلامية تقوم بالإنفاق على إنشاء الملاجئ وإعانة العجزة وإيواء المشردين وتشغيل العاطلين وغير ذلك من أبواب تُعد من مصارف الزكاة، فهل نكتفي بحصيلة الضريبة الوفيرة عن جباية الزكاة؟ لا ريب أن الزكاة تشتمل على أمور ثلاثة لا تتحقق في الضريبة، المقدار المخصوص والنية المخصوصة والمصرف المخصوص، وتتضح هذه الفروق الثلاثة بما يلي(١):

١) النية المخصوصة: فالزكاة عبادة يشترط فيها النية، ولا تتحقق هذه العبادة بمجرد اعتبار دافع الضريبة أنها زكاة.

٢) المقدار المخصوص: فقد حددته الشريعة في الزكاة بين العشر إلى نصف العشر إلى ربع العشر، أما الضرائب فقد يزيد سعرها أو ينقص عن المقادير الشرعية.

٣) المصرف المخصوص: حيث يجب أداء المسلم للزكاة إلى أحد المصارف

---

(١) راجع على سبيل المثال: الموارد المالية في الإسلام: ص٦٠ - ٦٤ ومصادرها، ومذكرة الموارد المالية للدولة الإسلامية: ص٤٩- ٥١.

الثمانية المستحقين لها مباشرة كما أشرنا من قبل أو إلى العاملين عليها الذين يعينهم أولو الأمر.

ويتبين على ضوء ما تقدم أن الضرائب بكافة أنواعها التي تجبيها الدولة حديثًا لا تغني عن الزكاة، ولا تقوم مقامها، ولا تحسب منها؛ ذلك لأنها تؤدى بغير اسم الزكاة، ولا بنية الزكاة، وتصرف في جهات ليست كلها المصارف الشرعية التي حددها القرآن أو السنة للزكاة، غير أن زيادة الأعباء الضريبية على المكلف المسلم بجانب أدائه الزكاة الشرعية عن أمواله مرة أخرى، كل هذا قد يعرضه للعسر والحرج، ومن مقررات الشريعة دفع الضرر ورفع الحرج، ولم تعد الزكاة تجبيها السلطات الرسمية في معظم الدول الإسلامية، فتعطلت فريضة الزكاة ثالثة دعائم الإسلام، وطغت عليها الضرائب المدنية البحتة.

ونتيجة لما تقدم أصبحت الزكاة في الوقت الحاضر في بعض الدول الإسلامية نسيًا منسيًا في معظم التشريعات المالية والاجتماعية إلا أن بعض المسلمين والمؤسسات الدينية ما زالت حريصة كل الحرص على أدائها وإنفاقها على مصارفها المحددة. ويجب على الحكومات الإسلامية في هذا العصر العناية بأمر الزكاة وأن تنشئ إدارة أو مصلحة أو مؤسسة للعناية بأمر الزكاة وصرفها، وأن تكون حصيلتها مستقلة بنفسها، فلا تختلط بغيرها من الموارد الأخرى وتذوب معها. ويجب أيضًا اشتراك علماء المسلمين المتخصصين في الفقه والضرائب معًا لوضع نظام جديد سليم ينظم العلاقة بين الزكاة والضرائب المختلفة، ويمنع ازدواجها حتى لا يتحمل المسلم المتدين وحده عبء الزكاة إلى جانب الضريبة، بينما يفلت من الزكاة من لا يعنيه أمر دينه، وإذا لم تستجب الحكومات الإسلامية لأمور الزكاة، فماذا يصنع المسلم الذي يؤدي الضريبة والزكاة معًا؟ فهل يجب عليه أداء الضريبة والزكاة معًا أم يجوز له حسم الضريبة من الزكاة؟ هنا أيضًا اختلفت الآراء، فمن الفقهاء من أجاز

حسم الضرائب من الزكاة أي خصمها من الزكاة، ومنهم من منع ذلك وتمسك بأداء الزكاة والضريبة كاملين.

## وفيما يلي عرض موجز لهذين الرأيين:

**الرأي الأول**: حسم الضرائب من الزكاة، حيث رأى بعض الفقهاء جواز احتساب الضرائب من الزكاة، فيقول النووي: (اتفق الأصحاب - يقصد الشافعية - على أن الخراج المأخوذ ظلمًا لا يقوم مقام العشر، فإن أخذه السلطان على أن يكون العشر، ففي سقوط الغرض به خلاف، والصحيح السقوط به، فعلى هذا إن لم يبلغ قدر العشر أخرج الباقي).

وقال ابن تيمية: (وما أخذه الإمام باسم المكس - يعني العشر - جاز دفعه بنية الزكاة، وتسقط وإن لم تكن على صفتها)، كما له قول معارض لهذا أيضًا، يقول: (وما أخذه ولاة الأمور بغير اسم الزكاة، لا يعتد به من الزكاة) [١].

ويبدو لنا أن هذه الفتاوى اضطر بعض الفقهاء إليها لرفع المشقة عن المسلمين لجباية هذه الضرائب ظلمًا وبغير حق، أما الضرائب العادلة في العصر الحاضر فقد أصبحت أمرًا لازمًا بجانب الزكاة الواجبة أيضًا، وليست الضريبة بديلًا للزكاة، ولا مغنية عنها، ولا تحسب منها.

**الرأي الثاني**: يمنع احتساب الضريبة من الزكاة، فقد أقر الجمهور عدم جواز احتساب الضرائب من الزكاة معارضين في ذلك أصحاب الرأي الأول الذين أجازوا ذلك، ومن بين هؤلاء الفقهاء ابن حجر الهيتمي الشافعي الذي قال: (اعلم أن بعض فسقة التجار يظن أن ما يؤخذ من المكس أي الضرائب أو العشور يحسب عنه إذا نوى به الزكاة، وهذا ظن باطل لا سند له في مذهب الشافعي).

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى: ٢٥/ ٩٣.

والشيخ عليش المالكي يقول: (لا يجوز لمن يملك نصابًا من الأنعام، وفرَض عليه الحاكم، لا يسوغ له نية الزكاة به، وإن نواها لا تسقط عنه)، ونقل عن البزازية والإمام السرخسي إذا نوى أن يكون المكس زكاة، فالصحيح أنه لا يقع عن الزكاة.

ويقول الشيخ محمود شلتوت: (الزكاة من وضع الله، والضرائب من وضع الحاكم عند الحاجة، ومن البين أن إحداهما لا تغني عن الأخرى، فهما حقان مختلفان من مصدر التشريع وفي الغاية وفي المقدار وفي الاستقرار والدوام، وعليه فيجب إخراج الضرائب وتكون بمثابة دين أو شغل به المال، فإن بلغ الباقي نصاب الزكاة وتحقق منه شرطها، وهو الفراغ من الحاجات الأصلية، ومر عليه الحول، وجب دينيًا إخراج زكاته، وإن كان الناس يحسون بشيء من الإرهاق في بعض ما يُفرض عليهم من ضرائب، فإن تبعة ذلك لا ترجع إلى الفقير بحرمانه من حقه الذي أوجبه الله، وإنما سبيله مطالبة الحكومة بالاقتصاد في مصارفها ومحاسبتها ومراقبتها فيما تجمعه وتنفقه من حصيلة الضرائب) (١).

والخلاصة أن الضرائب لا تغني عن الزكاة؛ لأنها ضريبة الإيمان ومقتضى الإسلام، وحتى لو لم يجد المسلم فقيرًا محتاجًا يستحق الزكاة فإن هناك مصارف أخرى كالدعوة إلى الإسلام وتأليف القلوب وإعداد الدعاة والجهاد في سبيل الله إلى غير ذلك، غير أننا نرى تخفيفًا عن كاهل المسلم المتدين الذي يؤدي زكاته بجانب الضريبة خصم قيمة الضرائب المدفوعة من وعاء الزكاة، ومن ثم تتوجب الزكاة على الفائض لديه بعد استبعاد الضريبة المسددة؛ لأنها تعد نفقة واجبة الخصم من ماله كأي دين، فإذا بلغ الباقي نصابًا وجبت عليه الزكاة بشروطها، وبذلك نخفف عن

---

(١) هذه النصوص وغيرها تجدها في كتاب الدكتور أحمد المزيني، الموارد المالية في الإسلام: ص٦٤-٦٥.

كاهل دافع الضريبة المسلم، فلا يؤدي زكاته على مبلغ الضريبة المدفوعة؛ لأنه عبارة عن اقتطاع جزء من ماله.

# المبحث السابع

## حق الدولة في التدخل في الملكية الفردية

أعطى الإسلام للدولة في سبيل استكمال مواجهة حاجاتها الضرورية ومصالحها العامة على أتم وجه وأحسنه أن تتدخل في الملكية الفردية على النحو الذي يوفر لها إيرادًا يعينها على أداء واجب الدفاع كاملًا ضد الأعداء في الخارج واستتباب الأمن ضد المتقضين عليها في الداخل والتزام جادة الصواب في خط سير الحياة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي في نطاق تعاليم الإسلام الرشيدة، سواء بالنسبة للوسائل أو الأهداف. ولما كان من الأصول المقررة والمعمول بها أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكان قيام الدولة بكل ذلك واجبًا عليها، وكان قيامها به أيضًا يحتاج إلى المال الذي يعينها عليه، فإن كل ما من شأنه أن يوفر لها هذا المال يكون واجبًا عليها أن تلجأ إليه باعتباره ضرورة من ضروريات أدائها لواجبها، ومن ثم يكون تدخل الدولة في ثروات الأفراد وملكياتهم الخاصة على النحو الذي يساعدها على أداء واجبها من قبيل الواجب عليها، وبالتالي يعتبر عدم قيامها به تخليًا منها عن مهمتها الأساسية في تحقيق الأمن والكفاية لمجتمعها، فإذا أضفنا إلى هذا أن استعمال هذا الحق أحيانًا قد يكون لدفع الضرر الأكبر بضرر أقل، وهو أصل من الأصول المقررة والمعمول بها أيضًا لكان تدخلها حينئذٍ من قبيل استعمال سلطة السيادة أو الولاية العامة في نطاقها المشروع لغرض مشروع[1]. ومورد هذا الحق أو وعاؤه هو ما زاد

(١) راجع مثلًا: الاعتصام للشاطبي: ٢/٤٥٧ والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١٠٨ - ١١١ والموارد المالية في الإسلام للمزيني: ص٢٢٥- ٢٢٩.

على حاجة من سيفرض عليه تطبيقًا لقول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ [البقرة:٢١٩] والعفو هو الزائد على الحاجة أو هو الفاضل عن حاجاته الضرورية على أن كون هذا الحق نابعًا من الضرورة يوجب أن يظل في نطاقها، ويقدر بقدرها، فلا جور ولا ظلم ولا بغي ولا حيف، وإنما يكون فقط بقدر ما يدفع الحاجة دون زيادة أو نقصان في ضوء قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:١٧٣] والنقصان إساءة إحسان، والزيادة ظلم لا عدل، وكلاهما لا يجوز في الإسلام حيث إن الله تعالى يأمر بالعدل والإحسان، وهو لا يحب الظالمين، في ذلك يقول القرطبي: (واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة يجب صرف المال إليها)، وقد أبرز الغزالي هذا الرأي وأصّله ودعّمه بما يشهد لصحته، وخلاصة ما قاله في هذا الشأن: أنه إذا خيف دخول العدو بلاد المسلمين أو خيف قيام فتنة داخلية تهدد الأوضاع وتعصف بالأمن، ولم يكن في خزينة الدولة ما يكفي نفقات الجيش لينهض بمهمته في دفع أي من هذين الخطرين إذا أحدق بالبلاد، فإن للإمام أن يقرر في أموال الأغنياء ضريبة بما يكفي تلك النفقات تأمينًا للبلاد خارجيًا وداخليًا، وقد استند الغزالي في رأيه هذا إلى قاعدة أصولية مؤداها أو مضمونها: أنه إذا تعارض شران دفع أعلاهما بأدناهما أو أشدهما بأخفهما، ثم وضح انطباق هذه القاعدة على موضوعنا هذا بأن أي مقدار من المال يأخذه الإمام من أموال الأغنياء لهذا الغرض، إنما هو قليل بالنسبة لما يحتمل أن يحدث لهم لو أنه قدر لأي من هذين الخطرين أن يأخذ مجراه، ويصل إلى مداه، إذ ربما ترتب على ذلك حينئذ أن يتم الاستيلاء على جميع أموالهم إن لم تزهق من قبل ذلك أرواحهم، وهذا أمر بدهي؛ لأنه إذا ضاعت البلاد ضاع معها كل شيء، ثم استأنس الغزالي لدعم رأيه هذا بما هو متفق عليه، من أن لولي الصغير أن يدفع من مال الصغير أجرة تطهير القنوات الموصلة للمياه إلى أرض الصغير أو أجرة الطبيب

وثمن الدواء اللازم لعلاج الصغير على أساس أنه ذلك وإن كان خسارة عاجلة فإنه لدفع ما يتوقع من خسارة أكبر آجلة إذا لم تتطهر القنوات، وبالتالي لم تصل المياه أو لم يتولَ الطبيب علاج الصغير أو لم يستحضر له الدواء، حيث قد تبور الأرض فلا تنبت، كما أنه قد يشتد المرض على الصغير فيحتاج إلى نفقات علاج أكثر، وربما مات. وقد أشرنا من قبل إلى ما قرره الشاطبي في هذا الصدد حين قال: «إنا إذا قررنا إمامًا مطاعًا مفتقرًا إلى تكثير الجنود لسد حاجة الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند، أي نفقات الجيش إلى ما لا يكفيهم فللإمام إذا كان عادلًا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم - للجنود - إلى أن يظهر - يوجد مال لبيت المال - ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين، يقصد العصور الإسلامية الأولى لاتساع بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا، فإن القضية فيه أخرى، ووجه المصلحة هنا ظاهرة، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكة الإمام، وصارت دياره عرضة لاستيلاء الكفار، وإنما نظام ذلك كله شوكة الإمام، فالذين يُحذِّرون أو يَحذرون من الدواعي لو تنقطع عنهم الشوكة -أي لو ضعف الجيش عن الدفاع- يستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلها فضلًا عن اليسير منها، فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق بهم بأخذ البعض من أموالهم فلا يتساوى في ترجيح الثاني على الأول وهو ما يُعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد». وقال أيضًا: (إذا كان الأمر يتعلق بالعامة، فإن الضرر حينئذ يكون عامًا، ومهما كان مقدار النازل بصاحب الحق فإنه قليل بالنسبة لما يصيب العامة، ولذا قُدم حق العامة، ولكن يجب تعويض صاحب الحق عما ناله من ضرر بسبب فوات جلب المنفعة

الشرعية له)[١].

ونختم هذه المسألة بالتأكيد على شرائط أو ضوابط الضرائب العادلة كما قررها الدكتور عبد الوهاب خلاف عندما قال تحت عنوان (شرائط الضريبة العادلة): « جباية الضرائب من الأفراد فيها استيلاء على جزء من مالهم، وحرمان لهم من التمتع به، وهذا الحرمان رخص به؛ لأن الضرورة قضت به، إذ لا يمكن القيام بالمصالح العامة بدونه، وبما أن الضرورات تقدر بقدرها، فيجب ألا يتجاوز بالضريبة القدر الضروري، وأن يراعى في تقديرها وطرائق تحصيلها ما يخفف وقعها، ولهذا ذكر علماء الاقتصاد أنه لا بد أن يتوفر في كل ضريبة شرائط أربعة:

الأول: العدل والمساواة، بحيث تفرض الضرائب على جميع الأفراد بطريق واحدة تناسب مقدرتهم المالية.

الثاني: الاقتصاد، بحيث لا يفرض إلا القدر الضروري.

الثالث: النظام المبيَّن الذي يعلم به كل فرد ما يجب عليه أداؤه وموعده وطريقة أدائه.

الرابع: مراعاة مصلحة الأفراد في تعيين مواعيد الأداء وطرائقه.

وأضاف يقول: (وذكروا كذلك أنه لا يجوز فرض الضريبة إلا في مال نام متجدد حتى تكون الضريبة من ثمرة المال، ولا تكون من عوامل نقص أصله، حتى قال بعضهم: ما يؤخذ من الثمرة ضريبة، وما يؤخذ من الأصل نهب وسلب، ولا يجوز أن تستنفذ الضريبة كل الثمرة حتى لا يشعر الفرد بأنه إنما يعمل لغيره فيذهب نشاطه أو تضعف همته ويقل أو يتلاشى حافزه).

(١) راجع في ذلك الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٤٥٧-٤٥٨ والموارد المالية في الإسلام للمزيني: ص٢٢٧ - ٢٢٩.

والناظر في الضرائب الإسلامية يتبين أنها مشروطة بعدة شرائط اقتصادية مراعى فيها العدل والتوفيق بين مصالح الأفراد ومصالح العامة: فنماء المال الواجبة فيه الضريبة شرط مراعى في كل الموارد الإسلامية. والزكاة لا تجب إلا في مال نام حال عليه الحول، الذي هو مظنة إنتاجه وإثماره، ومظنة لأن يكون أداء الزكاة من ثمرته لا من أصله. وكذلك الخراج لا يجبى إلا من أرض أمكن زرعها، بل قال مالك بن أنس: «لا يجبى إلا من أرض مزروعة»، وإنما شرط زرعها أو إمكان زرعها لتكون الضريبة من ثمرتها ونمائها. والعشر أو نصف العشر الواجب من نفس الثمرة وجوبه مشروط بأن يكون الزرع قد بدا صلاحه، والمقصود من هذه الشرائط ألا يُرهق ذو المال وأن تكون الضريبة من ثمرة ماله، لا من أصله. وأما تناسب الضريبة الواجبة مع الحالة المالية لمن تجب عليه فهو مراعى في الموارد الإسلامية، ففي الزكاة والعشر ونصف العشر والعشور الواجب مقدار نسبي لا يفترق فيه مال عن مال، ولا فرد عن فرد،فما دون النصاب عفو، وما بلغ النصاب يؤخذ منه الواجب بنسبة معينة، وفي الجزية لا تؤخذ إلا من الغني القادر، ولا يؤخذ من أحد إلا ما يناسب ماليته ودرجة يساره، وفي الخراج يجب أن يراعى ما تخرجه الأرض وما يطيقه أهلوها، روى القاضي أبو يوسف عن عمرو بن ميمون قال: بعث عمر ﷺ حذيفة بن اليمان على ما وراء دجلة، وبعث عثمان بن حنيف على ما دونه، فأتياه فسألهما كيف وضعتما على الأرض؟ لعلكما كلفتما أهل عملكما ما لا يطيقون، قال حذيفة: لقد تركت فضلًا، وقال عثمان: لقد تركت الضعف، ولو شئت لأخذته، فقال عمر عند ذلك: «أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعنهم لا يفترقون إلى أمير بعدي».

وأما مقدار الواجب وموعد أدائه وطريقته فقد روعي فيها أيضًا الاقتصاد والرفق بذوي الأموال من غير تفويت حق المصلحة العامة، فجعل موعد أداء الواجب حين يحول الحول على المال، وجعل الأداء موكولًا إلى رب المال في الأموال

الباطنة كالنقود؛ لأن في عدها على صاحبها واستقصائها حرجًا وإضرارًا به، فوُكِل إليه أداؤها بوازع من دينه، وسائر الأموال جعل لولاة الأمور تحصيلها لصرفها في مصارفها على أن يراعوا في هذا التحصيل ما يقضي به الرفق والعدل.

قال القاضي أبو يوسف في خطابه إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد في كتابه الخراج: (وتقدم إلى من وليت ألا يكون عسوفًا لأهل عمله، ولا محتقرًا لهم، ولا مستخفًا بهم، ولكن يلبس لهم جلبابًا من اللين، يشوبه بطرف من الشدة والاستقصاء من غير أن يظلموا وأن يُحملوا ما لا يجب عليهم، وقد كان العدل في الضرائب الإسلامية وإحاطتها بالشرائط الاقتصادية من أقوى الأسباب التي ساعدت المسلمين على فتح البلدان، وثبت أقدامهم فيما فتحوه؛ لأن الفرس والرومان كانوا قد أرهقوا الناس بالضرائب الفادحة وحملوهم فوق ما يطيقون، ولم ينصفوا مالكًا ولا زارعًا، وفيما دار بين أبي عبيدة وأهل الشام لما أمر أن يُرد عليهم ما جبي منهم من جزية دليل على ما كانت تكنه صدورهم وما كانت ترهقهم به الإمبراطورية الرومانية) [(١)].

(١) انظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١٠٨- ١١١.

# الفصل الخامس

## موارد مالية أخرى

## (الغنائم والفيء والعشور والجزية والخراج)

**ويتكون من خمسة مباحث على النحو الآتي:**

**المبحث الأول:** الغنائم.

**المبحث الثاني:** الفيء.

**المبحث الثالث:** العشر أو العشور.

**المبحث الرابع:** الجزية.

**المبحث الخامس:** الخـراج.

# تمهيد

بعد التفصيل السابق عن الزكاة والضرائب أرى أن صورة النظام المالي الإسلامي وبخاصة موارد الدولة يمكن أن تتضح حتى لو وقفنا فقط عند أهم الموارد الواقعية في حياتنا، وأن نتغاضى مرحليًّا عن تلك الموارد التي أصبحت تاريخًا بالنسبة لنا كأمة إسلامية، وذلك مثل الغنائم والفيء والجزية، وقد يكفينا تعريف كل منها، وبيان مصرفه على أن يكون تركيزنا على المتاح من موارد الدولة، دورية كانت أو غير دورية، مثل العشور والخراج، فنقتطف ما يفيدنا في التعريف بالمورد، وأهم أحكامه بالجملة، ثم بيان مصرفه، وحينئذ نحقق فائدة معقولة – في نظري – من معرفة ما بقي من الموارد المالية في الدولة الإسلامية، ولا نترك ثغرة في مفردات النظام المالي الإسلامي أو السياسة الشرعية بوجه عام.

ولقد قمت بعمل دراسة موجزة لخمسة من أهم الموارد المالية الأخرى لبيت المال في النظام الإسلامي، وهي ما تشكل في مجموعها مباحث هذا الفصل، وفيما يلي بيانها:

# المبحث الأول

## الغنائم

وهي المورد الثالث من الموارد المالية في الدول الإسلامية، ونتناول في هذا المبحث:

أولًا - تعريفها ومشروعيتها.

ثانيًا - كيفية توزيعها.

### أولًا - تعريفها ومشروعيتها:

تعرف الغنائم بأنها الفوز بالشيء، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال:٦٩] وتعرف اصطلاحًا بأنها الأموال المنقولة التي يستولي عليها المسلمون من أهل الحرب بطريق القهر والغلبة وتشمل الأسلاب والسلاح والماشية وغيرها، وقد أحلها الله تعالى لهذه الأمة خاصة[١]، كما ورد في الحديث الصحيح المتفق عليه، وفيه قال ﷺ: «أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي.. وذكر منها: وأحلت لي الغنائم»[٢].

والمصدر التشريعي لحكم الغنائم ما ورد في أول دليل شرعي يثبت حكم الغنائم في الآية الأولى من سورة الأنفال، وقد نزلت في شأن غنائم بدر، قال تعالى:

(١) راجع مثلًا: المعجم الوسيط: ٢/ ٦٦٤ والموسوعة الفقهية الكويتية: ٣١/ ٣٠٢ و٣٢/ ٢٢٨ ومصادرها والموارد المالية في الإسلام: ص١٠٥.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب التيمم، باب قول الله تعالى: فلم تجدوا ماءً فتيمموا...، رقم٣٢٣ ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم٨١٠

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ للهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال:١] والأنفال في الآية هي الغنائم، وكانت في بداية الأمر ملكًا خالصًا للرسول ﷺ يتصرف بها بحكمته ورشاده أو يقسمها على رأيه كما قال الماوردي[١].

أجل لقد كانت هذه الآية، وهي الآية في سورة الأنفال مجملة إلى أن نزلت الآية (٤١) من نفس السورة تفصل حكم التصرف بالغنائم بقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال:٤١] فجعل الله الخمس للذين ذكرت الآية، والأربعة الأخماس الباقية للفاتحين المسلمين، وكانت أول غنيمة بناء على هذه الآية هي غنيمة غزوة بني قينقاع، وهم جزء من يهود المدينة، نقضوا العهد مع الرسول ﷺ بأن يتركوا أذى وحرب المسلمين و ألا يعينوا أعداءهم.

## ثانيًا - حكم توزيع الغنائم:

ليكن معلومًا أن الغنائم أكثر أقسامًا وأحكامًا كما قال الماوردي[٢]؛ لأنها تشتمل أقسام: أسرى وسبي وأرضين وأموال، ولكل قسم أحكامه الخاصة به في الفقه الإسلامي وفي السياسة الشرعية على السواء، وربما كان الذي يعنينا بها هنا أو في هذا التعريف الموجز للغنائم وأحكامها، ولاسيما مصرفها هو ما يتصل بالأموال المنقولة، وهي الغنائم المألوفة على حد تعبير الماوردي، لكن يكفيني أن أقول ورد التوزيع القطعي للغنائم في النص القرآني، فللرسول الخمس، والأربعة أخماس الباقية للفاتحين، والتوزيع يكون بعد انتهاء الحرب، وليس أثنائها لحكمة معروفة ولتجنب

(١) في الأحكام السلطانية: ص١٧٦ وراجع الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣١/ ٣٠٣.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية: ص١٦٦.

ما حدث في غزوة أحد، ويكون في دار الحرب، إلا أنه يجوز أن يكون في دار الإسلام كما روي عن أبي حنيفة، وغالبًا ما يبدأ بتوزيع أسلاب القتلى على المقاتلين المسلمين، فيعطى كل مقاتل سلبه حتى وبدون اشتراط الإمام، ولو أن الإمام مالك والإمام أبا حنيفة يرون اشتراطه، ولا شك أن حكم توزيع الغنائم ثابت بالنص، ويجب التقيد به إلا أن البعض يتساءل عن حكمة هذا التوزيع في هذه الأيام لاختلاف طبيعة هذه الغنائم وظروف الاستيلاء عليها، فالرسول ﷺ لم يكن لديه جيش منظم وقائد، وإنما كان يدعو المسلمين إلى القتال فيجتمعون من بيوتهم، وينظم الرسول ﷺ صفوفهم، وربما خرجوا بعد أداء صلاة من الصلوات، وكذلك لم يكن هناك تجمع واضح للأسلحة، وكذلك توزيعها، وإنما كان المجاهد يعتمد على سلاحه يشتريه أو يستأجره يجهز به المقاتلين، وكذلك لم يكن هناك سُلم أو نظام واضح للرواتب، وهذا كله يختلف عن طبيعة ما يحصل الآن، فكيف التصرف والنص صريح وقطعي؟!

ويمكن أن نقول: إن التصرف واضح وسليم، وليس فيه إخلال بالنص القرآني، وهو إعطاء الجنود حقوقهم، سواء بتوزيع ما يمكن توزيعه من الغنائم، مع ملاحظة أنه قد يستحيل توزيع الغنائم عليهم نظرًا لنوعية وضخامة هذه الأسلحة أو الأسلاب كدبابات ومدافع وسيارات وطائرات، وإذن فلا مناص والحال هكذا من ضمها لخزينة بيت المال لحساب الجيش الإسلامي، تصرف منها رواتبهم ومكافآتهم، وينفق منها أيضًا على تسليح الجيش وتدريبه (١).

---

(١) وراجع المصدر السابق: ١٧٦ وما بعدها، والموارد المالية في الإسلام: ١٠٦، ١٠٧.

# المبحث الثاني

## الفيء

وهو المورد الرابع من الموارد المالية في الدول الإسلامية: وسنذكر أيضًا: تعريفه، ومشروعيته، وحكم توزيعه، والمقارنة بينه وبين الغنائم والزكاة مثلًا (١).

### أولًا – تعريف الفيء ومشروعيته:

يعرف الفيء في اللغة بأنه الرجوع، يقول تعالى: ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات:٩] بمعنى حتى ترجع إلى الحق، ومن معانيه اللغوية الظل والخراج والغنيمة تنال بلا قتال، وجمعه أفياء وفيوء (٢).

ويعرف الفيء اصطلاحًا بأنه الأموال التي يستولي عليها المسلمون من أهل الحرب عفوًا، أي من غير قتال، إما بالجلاء أو بالجزية أو بالمصالحة على فدية أو غيرها(٣).

والفيء أعم دلالة وأوسع شمولًا من الغنائم، وقيل العكس، حتى قال الماوردي عن الغنائم: إنها أصل تفرع عنه الفيء فكان حكمها أعم(٤).

وأوردت الموسوعة الفقهية الكويتية تسعة أنواع للفيء، منها الأرض المغنومة

---

(١) من مراجع هذا المبحث: المعجم الوسيط، والأحكام السلطانية: ص١٦١ - ١٦٦ والموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/ ١٠٢ و٣٢/ ٢٢٨ والموارد المالية في الإسلام: ص١١٠-١١١.

(٢) المعجم الوسيط: ٢/ ٧٠٧.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/ ١٠٢ ومصادرها.

(٤) الأحكام السلطانية: ص١٦٦.

بالقتال عند من يرى عدم تقسيمها بين الغانمين(١).

وجاء في موضع آخر منها أن اسم كل واحد منهما - أعني الفيء والغنيمة- يقع على الآخر إذا أفرد بالذكر، فإذا جُمع بينهما افترقا كاسمي الفقير والمسكين(٢).

أما عن مشروعية الفيء: فيستمد الفيء مشروعيته من الآيات التي تضمنتها سورة الحشر والتي نزلت بمناسبة غزوة بني النضير، وفيها قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر:٦] وقال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ﴾ [الحشر:٧] أضف إلى ذلك ما رواه الشيخان من حديث مالك بن أوس عن عمر رضي الله عنهم أجمعين أنه قال: كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله ﷺ، وكانت للنبي ﷺ خاصة، فكان ينفق على أهله أي يدخر لهم نفقة سنة، وما بقي يجعله في الكراع والسلاح أي عدة الجهاد وعتاده من خيل وإبل وسلاح وغير ذلك.

أما عن شمولية الفيء فكما يوضح ذلك أبو عبيد قائلًا: إن مال الفيء هو كل أجنبي من أموال أهل الذمة مما صولحوا عليه من جزية رؤوسهم التي بها حقنت دماؤهم وحرمت أموالهم، وفيه خراج الأرضين التي افتتحت عنوة ثم أقرها الإمام في أيدي أهل الذمة على خراج يؤدونه، ومنه وظيفة أهل الصلح التي منعها أهلها حتى صولحوا منها على خراج مسمى، ومنه ما يأخذه العاشر من أموال أهل الذمة التي يمرون بها عليه في تجاراتهم، ومنه ما يؤخذ من أهل الحرب إذا دخلوا بلاد

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٨/ ٢٤٦.

(٢) انظر المرجع السابق: ٣٢/ ٢٢٨.

الإسلام للتجارات، فكل هذا من الفيء، وهو الذي يعم المسلمين غنيهم وفقيرهم، أعطيت المقاتلة وأرزاق الذرية وما ينوب الإمام من أمور الناس بحسن النظر للإسلام وأهله.

ويوضّح الماوردي شمولية الفيء بقوله: «إن كل مال وصل من المشركين عفوًا من غير قتال ولا بإيجاف خيل ولا ركاب فهو كمال الهدنة والجزية وأعشار متاجرهم أو كان واصلًا بسبب من جهتهم كمال الخراج»(١).

## ثانيًا- حكم توزيع الفيء:

إن أبا عبيد يذكر أن حكم توزيع الفيء شامل يعم جميع المسلمين فقراءهم وأغنياءهم، استنادًا إلى ما فعل عمر بن الخطاب ﷺ إذ جعله للمقاتلين من المهاجرين والأنصار وسائر المسلمين وذراريهم بناء على نصوص الآيات القرآنية في سورة الحشر حيث قال تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر:٨]وهذه الآية خاصة بالمهاجرين.

كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر:٩]وهذه الآية خاصة بالأنصار.

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر:١٠] وهذه الآية خاصة بجميع المسلمين(٢).

---

(١) الأحكام السلطانية: ص١٦١ وانظر أيضًا: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/ ٢٣٠.

(٢) وراجع: بداية المجتهد: لابن رشد: ٢/ ٢٠٥، ٢٠٦ طبعة دار المعرفة ـ بيروت.

## ثالثًا - المقارنة بين الغنائم والفيء:

الغنائم والفيء يتفقان في وجهين، ويختلفان في وجهين، فهما متفقان في الآتي:

١- إن مصدر كل منهما غير المسلمين، أي أن كل واحد من المالين واصل بالكفر.

٢- إن مصدر خمس كل منهما واحد.

ويختلفان في أمرين أيضًا، وهما:

١) إن الغنائم مأخوذة عنوة، أو قهرًا أو بالقتال، في حين أن الفيء مأخوذ صلحًا أو عفوًا وبغير قتال.

٢) إن مصدر أربعة أخماس الغنائم يختلف عن أربعة أخماس الفيء.

وماذا أيضًا عن المقارنة بين الغنائم والفيء والزكاة؟ نلخص ذلك فيما يأتي:

١- أموال الغنائم والفيء مصدرها غير المسلمين انتقامًا منهم كما يقول الماوردي، في حين أن أموال الزكاة مصدرها المسلمون فقط تطهيرًا لهم، كما قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾.

٢- مصادر الزكاة منصوص عليها في القرآن الكريم، في حين أن مصارف الغنائم والفيء فيما عدا الخمس يرجع تحديده إلى اجتهاد الأئمة.

٣- يجوز لأرباب الزكاة ممن وجبت في أموالهم الانفراد بتوزيعها، في حين لا يجوز توزيع الغنائم والفيء إلا من قبل المسئولين عنها من الولاة والأئمة أو من يمثلهم.

٤- اختلاف المصارف في كل منها، وإن لوحظ تكرار بعض من تفرض له فيهم جميعًا، لكن يبقى الاختلاف في التكييف الفقهي والمقدار(١).

---

(١) راجع مثلًا: الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٦١ والموارد المالية في الإسلام للمزيني: =

# المبحث الثالث

## العشر أو العشور

العشر هو المورد الخامس من الموارد المالية: وسنتناول في هذا المبحث: حقيقته والألفاظ ذات الصلة به، ثم حكمة مشروعيته، والأموال التي تخضع للعشر، ومقداره ونشأته وأدلة مشروعيته، وأخيرًا مبررات تشريعه وشروط وجوبها، وبيان ذلك فيما يلي(١):

### أولاً – حقيقته، والألفاظ ذات الصلة به وحكمة مشروعيته

العشور بالجملة: ما تفرضه الدولة على الأموال التجارية الصادرة من البلاد الإسلامية والواردة إليها، أو هي التي ينتقل بها التجار بين أقاليمها، والعاشر من ينصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات أو المكوس أو العشور من التجار، وليأمنوا به من اللصوص، فكأن له وظيفتين؛ الحماية والجباية، ولا يقتصر عمله على

---

ص١١٠-١١١ وتجد تفصيلًا لمواد الفيء وتخميسه وكيف يقسم خمس الفيء عند من يقولون بتخميسه، ثم مصرف الفيء وما يخص الرسول ﷺ بعد وفاته في الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/ ٢٣٠ – ٢٣٣.

(١) من مراجع هذا المبحث: المعجم الوسيط والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١٢١-١٢٢ والموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/ ١٠١ وما بعدها ومصادرها، والموارد المالية في الإسلام: ص٢٣٣ وما بعدها، والاقتصاد المالي الإسلامي دراسة مقارنة بالقوانين الوضعية للدكتور عبد الكريم بركات والدكتور عوف الكفراوي: ص٣١٨ إلى ٣٢٠ ومصادرها.

أخذ الصدقات الواجبة على المسلمين، بل يجبي أيضًا ما يجب على الذميين والمستأمنين، وهو مشتق من قولهم عشّر المال: أي أخذ عشره، ويقال: عشّر القوم إذا أخذ عشر أموالهم، فهي تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله، وهو أخذه العشر كاملًا من الحربي، لا من المسلم والذمي، فهو لا يأخذ العشر كاملًا إلا من الحربي، ويأخذ نصفه من الذمي، وربعه من المسلم، ومع ذلك سمي عاشرًا، فالعاشر من يجبي ضريبة العشور مهما اختلف سعرها أو مهما اختلف مقدارها، وفي المعجم الوسيط: عشر القوم عشرًا وعشورًا أخذ عشر أموالهم، ويقال: عشر المال أخذ عشره مكسًا أو عاشر والعشّار من يأخذ على السلع مكسًا، وذكر الشيخ عبد الوهاب خلاف(١) قول القاضي أبي يوسف في كتاب الخراج، حدثنا عاصم بن سليمان عن الحسن قال: كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين أن تجارًا من قبلنا من المسلمين، يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر، فكتب إليه عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، ومن المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، وليس فيما دون المائتين شيء، فإذا كانت مائتين ففيها خمسة دراهم، وما زاد فبحسابه، كما هو الحال في الزكاة، وعلى هذا درجت الحكومات الإسلامية من عهد عمر، فأقيم العاشر عند ممر التجار بأموال التجارة الصادرة من البلاد الإسلامية أو الواردة إليها، فإن كان التاجر مسلمًا أخذ منه ربع العشر، على قدر الواجب في الزكاة، وإن كان ذميًا أخذ منه نصف العشر، وإن كان حربيًا عومل كما يعامل قومه تجار المسلمين، فإن كانوا يأخذون منهم العشر أخذ منه، أو نصف العشر أخذ منه، أو ربع العشر كذلك، وإن لم يُعلم ما يأخذونه أُخذ منه العشر. انتهى كلام القاضي أبي يوسف في السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف.

---

(١) في كتابه: السياسة الشرعية: ص١٢١-١٢٢.

فكأن العشر على هذا الأساس هو ما يأخذه العاشر مطلقًا، ويشترط الفقهاء في العاشر أن يكون مسلمًا، وسبب هذا الشرط خضوع تجار المسلمين لهذه الضريبة، فلا تسند وظيفة العاشر لغير المسلم لكي لا يكون له ولاية على المسلم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٤١] فهذا المال يحتاج إلى تعداد أو حصر وتصنيف ونحو ذلك ليعرف مقدار الواجب عليه، ولا يقبل خبر الذمي في ذلك قياسًا على الزكاة، ويصعب تحقيق هذا الشرط في العصر الحديث،حيث يعمل في الجمارك التي حلت محل التعشير موظفون ذميون(١).

وهكذا فإن العشر في الاصطلاح يطلق على معنيين (٢):

**الأول:** عشر التجارات والبياعات.

**والثاني:** عشر الصدقات أو زكاة الخارج من الأرض.

ويقتصر كلامنا هنا على بحث عشر التجارة، أما عشر الخارج من الأرض فمحله الكلام عن زكاة الزروع والثمار ضمن تفصيل أحكام الزكاة وهي كما قررنا أهم الموارد المالية في النظام المالي الإسلامي وأولها.

إذن عشر التجارة هو كما أشرت قبل قليل: ما يفرض على أموال أهل الذمة المعدة للتجارة، إذا انتقلوا بها من بلد إلى بلد داخل بلاد الإسلام.

وهناك ألفاظ كثيرة ذات صلة بكلمة العشر أو بمصطلح العشر؛ منها الزكاة، وقد عرفناها من قبل بأنها لغة النماء والزيادة، وأنها في الاصطلاح تطلق على أداء حق يجب في أموال مخصوصة على وجه مخصوص، ويعتبر في وجوبه النصاب والحول فيما عدا الزروع والثمار فزكاتها يوم حصادها تقريبًا، والزكاة تجب في مال المسلم، سواء

---

(١) انظر: الموارد المالية في الإسلام: ص٢٣٤.

(٢) راجع: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/ ١٠١.

أكان للتجارة أم غيرها، أما العشر فلا يجب إلا في الأموال التجارية، ويؤخذ أيضًا من الذمي كما أشرنا.

مصطلح آخر هو الجزية: وهي ما لزم الكافر من مال لأمنه واستقراره تحت حكم الإسلام وصونه مالًا وعرضًا ودمًا وسائر حقوقه التي يحميها له الإسلام، ووجه الصلة بين العشر والجزية أن كلًا منهما يجب على أهل الذمة وأهل الحرب بأمان ويصرف في مصارف الفيء، والفرق بينهما أن الجزية توضع على الرؤوس أما العشر فيوضع على الأموال التجارية التي يمر بها التاجر على العاشر.

ومن المصطلحات أيضًا ذات الصلة بموضوع العشور أو العشر: الخراج، وهو ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدى عنها كما سيأتي، ووجه الصلة بين العشر والخراج أن كلًا منهما يجب على غير المسلم، ويصرف في مصارف الفيء، ولذلك أطلق عليه بعض الفقهاء الجزية العشرية، والفرق بينهما أن الخراج يوضع على رقبة الأرض، أما العشر فيوضع على الأموال التجارية.

منها أيضًا: الخمس، وهو اسم للمأخوذ من الغنيمة والركاز وغيرهما مما يخمس، والخمس يجب في كل مال فاء إلى المسلمين، سواء كان عقارًا أم منقولًا، أما العشر فلا يجب إلا في الأموال التجارية التي ينتقل بها التاجر الذمي أو المستأمن.

أخيرًا من المصطلحات ذات الصلة: الفيء: وهو كما رأينا قبل قليل، لغة: الرجوع أو هذا أحد معانيه الكبيرة، وفي الاصطلاح: ما رده الله تعالى على أهل دينه أو على المسلمين من أموال من خالفهم في الدين بلا قتال، إما بالجلاء أو بالمصالحة على جزية أو غيرها، فبين الفيء والعشور عموم وخصوص، فالفيء أعم من العشور [(١)].

(١) راجع هذه الألفاظ ذات الصلة بالعشر أو العشور: في الموسوعة الفقهية الكويتية:

هذا وقد تكلم الفقهاء طويلًا عن الأشخاص الذين تعشر أموالهم، وشروط من يفرض عليهم العشر، والمدة التي يجزئ عنها العشر، ووقت استيفائه، ومن له هذا الحق، وطرق استيفائه، وشروط العاشر، وما يجب أن يراعيه في جباية العشور وبخاصة الرفق بأهل العشر، وأخيرًا مسقطات العشر، وطبعًا لا يتسع الوقت لتفصيل هذه النقاط، فهي مبثوثة في كتب الفقه والسياسة الشرعية [(١)].

بقي أن أشير إلى أن الفقهاء ذهبوا إلى أن العشر المأخوذ من تجار أهل الحرب وأهل الذمة يصرف في مصارف الفيء، كما أشاروا أيضًا إلى أن العشر وسيلة لهداية غير المسلمين من الحربيين إلى الإسلام، إذ بدخولهم بعد أخذ العشر منهم إلى دار الإسلام للتجارة يطلعون على محاسن الإسلام فيحملهم ذلك على الدخول فيه.

والعشر مورد مالي تستعين به الدولة الإسلامية في الإنفاق على المصالح العامة، فهو وسيلة لزيادة المال ونمائه، إذ أن السماح لغير المسلمين بدخول دار الإسلام والتنقل بتجاراتهم في مقابل عشر يؤدي إلى تنمية أموالهم وزيادتها كما قال الدهلوي؛ لأن النمو لا يتم إلا بالتردد خارج البلاد، والعشر وسيلة لزيادة التبادل التجاري بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى. قال السرخسي: إنا إذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا به كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمان واتصال التجارات.

وثمة أمور أخرى تعد من مبررات مشروعية العشور كما سيأتي بيانها بعد قليل [(٢)].

---

٣٠/ ١٠١- ١٠٢ ومصادرهما.

(١) يوجد طرف منها في الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/ ٣ - ١١٥ وفي الموارد المالية في الإسلام: ص٢٣٤ وما بعدها.

(٢) وراجع الموسوعة الفقهية: ٣٠-١٠٣، والصفحة الآتية من هذا الكتاب.

# ثانيًا - الأموال التي تخضع للعشر

لا يجب العشر إلا في الأموال المعدة للتجارة كالأقمشة والزيت والحبوب والذهب والفضة ونحو ذلك، أما الأمتعة الشخصية وما ليس معدًا للتجارة فلا عشر فيه، روى يحيى بن آدم عن السائب بن يزيد قال: كنت أعشر مع عبد الله بن عتبة زمان عمر بن الخطاب ﷺ، وكان يأخذ من أهل الذمة عشور أموالهم فيما اتجروا فيه.

ويختلف مقدار ما يؤخذ من العشر باختلاف الأشخاص الذين يخضعون له، فهو على الذمي يخالف ما على الحربي، بيان ذلك على النحو الآتي:

**١ - المقدار الواجب في تجارة الذمي:**

ذهب الحنفية والحنابلة إلى أن المقدار الواجب في مال الذمي هو نصف العشر لقول عمر بن الخطاب ﷺ: «يؤخذ مما يمر به الذمي نصف العشر»[1]. وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير.

وذهب المالكية إلى أنه يجب في مال الذمي العشر كاملًا، ويستثنى من ذلك ما يجلبه من طعام إلى المدينة المنورة ومكة المكرمة، فيؤخذ منه نصف العشر، وإن اختلف المالكية في المراد بالطعام الذي يخضع لهذا التخفيف، فقيل: الحنطة والزيت، ولكن المقرر في المذهب أنه جميع المقتات أو ما يجري مجراه كالحبوب والأدهان أو الزيوت.

وذهب الشافعية، وهو قول ابن نافع وابن القاسم من المالكية، إلى أن قدر المشروط على أهل الذمة من العشور منوط برأي الإمام.

---

(١) ذكره الزيلعي في نصب الراية: ٢/ ٤٥٢ ولم أجده عند غيره.

٢ - المقدار الواجب في تجارة الحربي:

ذهب الحنفية إلى أنه يؤخذ من الحربي مثل ما يأخذه الحربيون من تجار المسلمين، فإن علمنا أنهم يأخذون منهم العشر أخذنا من تجارهم العشر، وإن أخذوا نصف العشر أخذنا من تجارهم مثل ذلك، واستدلوا لذلك بقول عمر بن الخطاب ﷺ لأبي موسى الأشعري ﷺ: «خذ أنت منهم كما يأخذون تجارنا»(١). ولأن ذلك أدعى لهم إلى المخالطة بدار الإسلام فيروا محاسن الإسلام فيدعوهم ذلك إلى الإسلام، وفي حالة عدم العلم بمقدار ما يأخذونه من تجار المسلمين يؤخذ من تجارهم العشر.

وذهب المالكية إلى أنه لا فرق بين تجار أهل الحرب وأهل الذمة في المقدار الواجب عليهم إذا مروا بتجارة على العاشر، فيؤخذ منهم العشر من غير الطعام، ونصف العشر إذا جلبوا الطعام وما في معناه إلى مكة والمدينة.

وذهب الشافعية في الأصح، وهو قول ابن نافع وابن القاسم من المالكية، إلى أن تقدير العشور التي تؤخذ من التاجر الحربي متروك إلى اجتهاد الإمام حسب ما تقضي به المصلحة العامة.

وذهب الحنابلة إلى أنه يجب على الحربي العشر دفعة واحدة، سواء عشّروا أموال المسلمين إذا دخلت إليهم أم لا؛ لأن عمر بن الخطاب ﷺ أخذ من أهل الحرب العشر، واشتهر ذلك عنه ولم ينكر، وعمل به الخلفاء الراشدون بعده.

وهنا أجد من المفيد أن أشير إلى بعض جوانب هذا الموضوع على النحو الآتي:

أ - العشر والعشور: يجب عدم الخلط بين العشور كضريبة تجارية تفرض على المنقولات، وبين العشر وهو الزكاة التي تفرض على الخارج من الأرض، فهذه ثابتة بالقرآن والسنة والإجماع، يقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ

---

(١) أخرج هذا الأثر البيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ٢١٠ وابن أبي شيبة في المصنف: ٣/ ١٠.

الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] ويقول الرسول ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريًا العشر، وفيما سُقي بالنضح نصف العشر»(١).

أما العشور التي نحن بصددها فهي ثابتة باجتهاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ولم ينكره أحد من الصحابة فصار إجماعًا كما سنعرف بعد قليل من عرض أدلة مشروعية العشور، لكني هنا أنبه إلى أنهما مختلفان في النواحي الآتية:

١- من حيث الدليل كما رأينا.

٢- من حيث المحل، فالعشر يجب في الخارج من الأرض فقط، أما العشور فتجب في الأموال التجارية، مهما كان نوعها إذا انتقل بها صاحبها.

٣- ومن حيث المكلف بدفعها، فالعشر زكاة لا تجب إلا على المسلم، أما العشور فتجب على المسلم والذمي والمستأمن.

ب - هناك فرق بين المكس والعشور: فالمكس ما يأخذه أعوان الدولة من أشياء أو سلع معينة عند بيعها، أو عند إدخالها المدن، وجمعها مكوس، قال ابن الأثير: هو الضريبة التي يأخذها الماكس، وهو العاشر، وقال البغوي والحافظ: صاحب المكس هو الذي يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكسًا باسم العشر، وقال المنذري: أما الآن فإنهم يأخذون مكسًا باسم العشر، ومكوسًا أخر ليس لها اسم، بل شيء يأخذونه حرامًا وسحتًا، ويأكلونه في بطونهم نارًا، حجتهم فيه داحضة عند ربهم وعليهم غضب، ولهم عذاب شديد (٢).

وقد يراد بالمكس أو العشور تلك الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم حين

(١) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، رقم١٣٨٨

(٢) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي: ١/ ١٦٨ والموارد المالية في الإسلام: ص٢٣٤-٢٣٥.

ظهور الإسلام، فقد كانت تؤخذ بغير حق، وتنفق في غير حق، ولا توزع أعباؤها بالعدل، ولم تكن تنفق في مصالح الشعوب، بل في مصالح الحكام وأعوانهم، ولهذه العشور إذن أصل في الجاهلية يفعله ملوك العرب والعجم، وفي التبيين: ما ورد في ذم العشار محمول على من يأخذ أموال الناس ظلمًا، وقد وردت أحاديث وآثار تذم المكس وتتوعد صاحبه، منها قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة صاحب مكس»(١). وقوله: «صاحب المكس في النار»(٢). يعني العاشر.

وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قوله: «إن صاحب المكس لا يُسأل عن شيء، يؤخذ كما هو فيرمى به في النار»، وروى أبو عبيد عن ابن عتاهية سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا لقيتم عاشرًا فاقتلوه»(٣)، وهو الذي يأخذ الصدقة بغير حق، وبعض هذه الأحاديث والآثار عند أحمد وأبي داود والحاكم عن عقبة بن عامر ﷺ، وغير ذلك مما تجده في كتب الفقه والحديث والسياسة الشرعية(٤).

هذا، ومن المقررات الإسلامية العامة والمتفق عليها أنه لا يجوز أخذ أموال الناس بغير حق، فهو ظلم تأباه أحكام الشريعة الإسلامية كلها، وإذا حدث أن تعدى عمال الدولة حدودهم، وأخذوا جزءًا من أموال الناس بغير حق، وقد يأخذونه لأنفسهم، فإن هذا واقع تحت الوعيد الوارد في ذم المكس أو المكوس كما

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الإمام أحمد: مسند الشاميين، حديث مالك بن عتاهية رضي الله عنه، رقم١٧٣٦٥ والمتقي في كنز العمال: ٤/ ٣٨١

(٤) انظر مثلًا: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٨/ ٣٧٨ والموارد المالية في الإسلام: ص٢٣٥-٢٣٦.

رأينا.

أما أن تحتاج الدولة إلى المال، ولا تستطيع مواردها الوفاء بحاجتها فتفرض الضرائب لسد هذه الحاجة، وتجبيها لصالح الجميع فلا يدخل هذا في نطاق المكس، والأحاديث الواردة في ذم المكس، ليست صريحة في منع مطلق الضريبة، وإنما هي تحذير للولاة من التعدي على أموال الناس بغير حق، ومن ذلك ما جاء من الوعيد على عامل الزكاة الذي يأخذ من الناس أكثر مما يجب عليهم، فهذا جور وظلم وغلول، أما العشور التي وضعها عمر بن الخطاب ﷺ وأقره عليها أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم أجمعين فهي تفرض وتجبى بالعدل، وتختلف عن المكوس التي تؤخذ من الناس ظلمًا، ولذا ورد النهي عنها والتغليظ على العاملين عليها.

وجملة القول: أن من المكوس ما هو مذموم ومنهي عنه، ومنها ما هو غير ذلك، وأن المكوس المذمومة أو المنهي عنها هي غير نصف العشر الذي فرضها عمر على تجارة أهل الذمة، وكذلك هي غير العشر الذي ضربه على أموال أهل الحرب بمحضر من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، ولم ينكره عليه أحد منهم فكان إجماعًا سكوتيًا، وفي ضوء هذا يمكن أن نفهم طبيعة المكوس المذمومة والمنهي عنها، والتي وردت في شأنها نصوص تحرمها وتغلّظ من أمرها كما رأينا طرفًا منها قبل قليل[١].

---

(١) راجع: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٨/ ٣٧٨.

# ثالثًا - نشأة العشور

هذه العشور أو هذه الضرائب كانت معروفة قبل ظهور الإسلام، فقد عرفها اليونان، وكانت ضريبة البضائع والمحاصيل الأجنبية عند حكومة الجمهورية في أثينا اثنين في المائة، وكانت تعرف عند الروم والفرس ومصر القديمة، وقد زاد إيراد الحكومة المصرية منها في عهد الاحتلال الروماني، وذلك بسبب الإصلاحات التي أدخلها الرومان على أحوال البلاد المالية ولاتساع العلاقات التجارية مع سكان النوبة الذين يصدّرون إلى مصر أفخر السلع، وهي بالتالي تصدرها إلى العالم، وبذلك تحصل على رسوم مزدوجة، رسم الصادر والوارد، وكانت معروفة عند المسيحيين، فقد كان رجال البابا في أول نشأة زعامته الدينية يتتهزون الفرصة لتوكيد سلطانه الزمني فيفرضونها لصالح الكنيسة، ويقررون العقوبة على المخالف لتعاليمها، لا فرق في ذلك بين الأمير ورعيته(١).

هذا، ولم تكن العشور موجودة في عهد الرسول ﷺ ولا في عهد أبي بكر الصديق ﷺ لأن نشأة الدولة وبداية تكوينها لم تكن تسمح بوجودها، أما في عهد عمر بن الخطاب ﷺ فقد امتدت الفتوحات شرقًا وغربًا، واتسع سلطان الدولة الإسلامية، وصار من بين سكانها ذميون يقومون بالأعمال التجارية، ويستفيدون من مرافق الدولة، ويجنون من ذلك أرباحًا طائلة، إلى جانب رعاية الدول الأخرى في تجارتهم إلى الدولة الإسلامية، فظهرت هذه الضريبة الجديدة، وكانت موردًا من موارد الدولة الإسلامية، ومن المنطق أن يعود للدولة جزء مما يجنيه التجار من تجارتهم، وهذا ما فعله الإسلام في العشور، وهو ما يأخذ به النظام الاقتصادي الحديث من فرض الرسوم الجمركية على البضائع أو على السلع التي تدخل إلى

(١) راجع: الموارد المالية في الإسلام: ص٢٣٦-٢٣٧.

البلاد في كل بلاد الدنيا، ويدل على فرضها في زمن عمر بن الخطاب ﷺ ما روى عن عاصم بن سليمان عن الحسن قال: كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين أن تجارًا من قبلنا من المسلمين، يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر، فكتب إليه عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، وخذ من المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، وليس فيما دون المائتين شيء، وروى أبو عبيد عن عاصم بن سليمان عن الشعبي قال: أول من وضع العشر في الإسلام عمر، ولو كانت في العشور سنة عن رسول الله ﷺ لذكرت، ولكان عمر ﷺ أول المتبعين لها، خصوصًا وأن الشريعة الإسلامية نظمت في حياة الرسول ﷺ ما يجب على المسلم من زكاة، كما نظمت الجزية الواجبة على الذمي، أما العشور فقد وضعها عمر باعتباره ولي أمر المسلمين، له حق تنظيم كافة شئونهم.

# رابعًا - أدلة مشروعية العشور

وردت آثار كثيرة تدل على أن عمر ﷺ وضع العشور، ولم ينكر ذلك أصحاب رسول الله ﷺ فحصل بذلك إجماع سكوتي، وهو دليل شرعي معتبر عند كثير من الفقهاء[١]، خاصة في صدر الإسلام لحرص أصحاب رسول الله ﷺ على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فهم يوافقون على ما يتفق مع قواعدها، ويعارضون ما يعارضها.

ومن الآثار الدالة على فرض العشور: ما رواه أحمد بن حنبل عن سفيان عن هشام عن أنس بن سيرين قال: بعثني أنس بن مالك إلى العشور، فقلت له: تبعثني إلى العشور من بين عمالك؟ قال: أما ترضى أن أجعلك على ما جعلني عليه عمر بن الخطاب ﷺ؟ أمرني أن آخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر. وهذا كان بالعراق.

وعن ابن سيرين قال: أرادوا أن يستعملوني على مواطن العشور فأبيت، فلقيني أنس بن مالك، فقال: ما يمنعك؟ فقلت: العشور أخبث ما عمل الناس، فقال: لا تمتنع، عمر صنعه، فجعل على أهل الإسلام ربع العشر، وعلى أهل الذمة نصف العشر، وعلى المشركين ممن ليس له ذمة العشر كاملًا، وسئل أحمد بن حنبل: على أي سنة يؤخذ من أهل الذمة نصف العشر؟ قال: لا أدري إلا أنه فعل عمر ﷺ. وعن مالك بن أنس عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن أبيه: أن عمر بن الخطاب كان يأخذ من النبط، من الحنطة والزيت نصف العشر، يريد بذلك أن يكثر الحمل إلى المدينة، أي أنه كان يغري التجار بحمل الطعام إلى المدينة، وذلك بخفض قيمة العشور أو الجمارك عليها، وهو ما يطلق عليه التسهيلات أو التخفيضات الجمركية،

(١) سبق بيان ذلك قبل قليل.

ويأخذ من القطنية أي الثياب ونحوها العشر. وعن مالك أيضًا عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد أنه قال: كنت غلامًا عاملًا مع عبد الله بن عتبة بن مسعود على سوق المدينة في زمان عمر بن الخطاب، كان يأخذ من النبط العشر.

فهذه الآثار دلت أن عمر بن الخطاب ﷺ أخذ العشور، واشتهر ذلك بين الصحابة وعمل به الخلفاء الراشدون بعده، والأئمة في كل عصر من غير نكير، فأي إجماع أقوى من هذا؟ (١)

بقي أن نختم هذه الفقرة بما ورد في الموسوعة الفقهية الكويتية من أن الفقهاء استدلوا لمشروعية العشر على غير المسلم بالسنة والإجماع والمعقول:

أما السنة: فقوله ﷺ: «إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور»(٢). فالحديث يدل على أنه لا يؤخذ من المسلم مال سوى الزكاة، ويؤخذ من اليهود والنصارى عشر التجارات كما تؤخذ منهم الجزية،

وأما الإجماع: فقد قلنا بعث عمر بن الخطاب ﷺ العشار ليأخذوا العشر بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يخالفه في ذلك أحد فكان إجماعًا سكوتيًا.

وأما المعقول: فالتاجر الذي ينتقل بتجارته من بلد إلى آخر يحتاج إلى الأمان والحماية من اللصوص وقطاع الطريق، والدولة الإسلامية تتكفل بتأمين ذلك عبر طرقها وممراتها التجارية، فالعشر الذي يؤخذ من التاجر هو في مقابل تلك الحماية والانتفاع بالمرافق العامة للدولة الإسلامية.

---

(١) الموارد المالية في الإسلام: ص٢٣٨- ٢٤٠.

(٢) سبق تخريجه.

## خامسًا - مبررات العشور

يمكن رد المبررات التي جعلت ولاة الأمور في الدولة يأخذون العشور إلى ما يلي [(١)]:

١- الأمان: إذا أخرج المسلم مال التجارة إلى المفاوز أو الصحارى احتاج إلى حماية الإمام فيثبت له حق أخذ العشور لأجل الحماية، وكذلك الذمي، بل أكثر؛ لأن طمع اللصوص في أموال أهل الذمة أكثر وأبين، وأرى أن المستأمن يحتاج إلى الحماية أكثر، ولذا ينطبق هذا المبرر عليه، ولعل جعل العشور مقابل الأمان يحولها إلى نوع من الضرائب الإسلامية تدفع مقابل نفع معين يحصل عليه الممول، وهو الفائدة التي تعود عليه من الأمان، ولذلك وجبت العشور على غير المسلم لحصوله على هذا الأمان.

والحقيقة أن توفير الأمن عامل هام وقوي في تنمية أموال الناس وحفظ أرواحهم، وغالبًا لا يتحقق هذا الأمن إلا بجهود تبذلها الدولة، وتنفق عليه جزءًا من أموالها حتى يستطيع التجار وغيرهم القيام بأعمالهم مطمئنين، ومقابل هذا الأمان يلزمون بدفع جزء من أموالهم للدولة. وما دام رأس المال جبانًا، ومادام الأمان مبررًا لأخذ العشور من المكلفين، فإنه يجب أن يكون ولي الأمر ومن ينصبه على العشور قادرًا على الحماية من اللصوص والقطاع؛ لأن الحماية بالجباية، وهذا طبيعي؛ لأن ولي الأمر يأخذ جزءًا من مال الناس بمقابل، فإذا لم يكن قادرًا على أداء هذا المقابل، وهو الحماية، فلا يجوز له أخذ العشور، وسنرى أن الجزية أيضًا فرضت على أهل الذمة مقابل حمايتهم، فإذا لم تتمكن الدولة من ذلك سقطت الجزية، كان

(١) وراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٠/١٠٣ ومصادرها، والموارد المالية في الإسلام: ٢٤٥-٢٤٩

هذا المبرر الواضح من مبررات العشور كما تكلم عنها الفقهاء، ونضيف إليها استفادة التجار من مرافق الدولة ثم العامل الاقتصادي، وهذان المبرران الأخيران بحاجة إلى شيء من التفصيل أو الإيضاح.

٢- استفادة التجار من مرافق الدولة: فلا تجب العشور على المكلفين إلا إذا تجروا في بلاد الإسلام، أو بينها وبين دار الحرب؛ لأنهم في هذه الحالة سوف يستفيدون من مرافق الدولة المختلفة كالطرق والجسور والمواصلات ونحوها. وهم لا ينتقلون من بلد لآخر إلا لطلب الربح، فتجب العشور مقابل انتفاعهم بمرافق الدولة في دار الإسلام، فالعشور تجب في مال كل تاجر، الكبير والصغير، الذكر والأنثى، المسلم وغير المسلم، ممن يحصل على هذا الانتفاع بهذه المرافق والخدمات العامة. لقد فرضت العشور على هؤلاء جميعًا، وإن تفاوتت النسبة، وذلك لتنقلهم للتجارة بين أقاليم الدولة الإسلامية أو بينها وبين الدول المجاورة ولاستفادتهم بالمرافق العامة، فأهل الذمة صُولحوا على الجزية إذا قروا في بلادهم، لكن إذا خرج أهل مصر مثلًا بتجارتهم إلى الشام، أو أهل الشام إلى العراق، أو أهل العراق إلى المدينة أو اليمن أو ما أشبه ذلك وجبت عليهم العشور؛ لأنهم لو استقروا في بلادهم لما حققوا ربحًا مثل الربح الذي يحصلون عليه بانتقالهم من إقليم إلى آخر، وبديهي أنه لو لم يكن ثمة ربح ما تحملوا هذا التنقل أو الترحال من بلد لآخر، ولذلك إذا أقاموا في بلادهم واتجروا فليس عليهم شيء غير الجزية إلا إذا خرجوا من بلادهم وضربوا في البلاد وأداروا أموالهم للتجارة، حينئذ تجب عليهم العشور، ولذلك أيضًا اختلف فقهاء المالكية حول سبب وجوب العشور عليهم، هل بسبب دخولهم الإقليم أم بسبب ما يعوضه من دخولهم؟ أي هل بسبب إتاحة وسائل الربح لهم أم لا بد من تحقيق الربح فعلًا؟ فمنهم من قال، وهو ابن حبيب أحد فقهاء المالكية الكبار، بوجوب العشر على ما دخلوا به، وابن القاسم من المالكية أيضًا يرى أن

الواجب عليهم عشر ما أفادوه، ولا يتحقق ذلك إلا بعد البيع، ويترتب على ذلك كما هو معلوم أنه لو دخل ذمي ببضاعة أو عين ثم أراد الرجوع قبل أن يبيع أو يشتري، فابن حبيب يوجب عليه العشور، وابن القاسم لا يوجبه؛ لأنه لم ينتفع من دخوله البلاد؛ لأن الأخذ منه في نظير النفع لا في دخول البلاد، والذي أراه أن الأخذ برأي ابن حبيب أولى؛ لأن العشور مقابل الأمان الذي حصل عليه وتمكينه من الاستفادة من مرافق الدولة وإتاحة وسائل الربح له، سواء حقق ربحًا أو لم يحقق، فالقول بوجوب العشور عليه إذا حقق ربحًا من تجارته يدخل الدولة في تفاصيل هي في غنى عنها، وأيضًا في منافسةٍ غالبًا ما تكون غير مشروعة وغير متكافئة، بين هؤلاء وبين التجار المسلمين المقيمين أو من غيرهم، صحيح أن هذا التاجر الذي دخل بلادنا بتجارته قد يتمكن من بيع سلعته وقد لا يتمكن، وقد يبيعها بربح أو بخسارة، وقد يدعي أنه باعها بخسارة في حين أنه باعها بربح، بل قد يخرجها بعد دخولها البلاد لكي يبيعها في إقليم آخر، لكن القول بوجوب العشر في حالة الربح فقط يدفع الدولة إلى ملاحقة التجار لتحصيل حقها منهم بعد البيع، وقد يصعب عليها تحصيله كاملًا، كما أن القول بأنه يجب عليه عشر ما أفاده من ربح يعطيه مزية على مواطني الدولة من المسلمين الذين يدفعون العشور على أموالهم التجارية، لا فرق بين رأس المال والدخل، ومن ثم يجب أن يعامل الذمي كذلك فيؤخذ منه عشور ما معه.

والآثار الدالة على وجوب العشور تدل على أن العاشر يأخذها حين مرور التجار عليه دون نظر إلى تحقق الربح أو عدمه، والعمل الآن يجري على رأي ابن حبيب؛ لأنه رأي عملي، فالدولة تحصل حقها بمجرد دخول الممول البلاد من أي منفذ؛ بري أو بحري أو جوي، وهو أنسب مكان لتحصيل الرسوم الجمركية أو العشور.

٣- من مبررات العشور أيضًا العامل الاقتصادي:

وهذا هو المبرر الثالث، ولعله الأخير حتى نقتصر في الكلام في هذه الجزئيات، حيث تهدف الدولة من فرض ضريبة العشور إلى نفع اقتصادي للبلاد، كحماية إنتاج البلاد من منافسة السلع الأجنبية، كما تهدف من تخفيضها إلى تشجيع الموردين على استيراد السلع الضرورية إليها، ويدل على ذلك أن عمر بن الخطاب ﷺ خفض الضريبة من عشرة بالمائة أو العشر إلى خمسة بالمائة أو نصف العشر، على السلع التي تحتاجها المدينة المنورة عاصمة الدولة الإسلامية، أما السلع التي لا تحتاج إليها الدولة، والتي يمكن تسميتها سلعًا كمالية أو ترفيهية فقد أبقت الرسوم عليها كما هي، أي أبقت عليها العشر كاملًا بقصد حماية اقتصاد البلاد الإسلامية، خاصة وأن البلاد الإسلامية كانت أكثر منها تقدمًا في المجال الاقتصادي، ولا لوم على الدولة في ذلك إذا نظرت إلى مصلحة شعبها، وفرضت من الضرائب ما تراه لازمًا لذلك، وهذا عامل مرتبط بسيادة الدولة على إقليمها.

والخلاصة: أن الأمان الذي يحصل عليه التاجر، وتمكينه من الانتقال بتجارته بين أقاليم الدولة الإسلامية، أو بينها وبين دار الحرب وحرص الدولة على حماية اقتصادها كل ذلك يعد مبررًا لفرض ضريبة العشور، أما في العصر الحديث فإن الدول تفرض الضرائب الجمركية استنادًا إلى هذه المبررات وإلى تغذية خزائنها بالأموال، حيث تعد هذه الجمارك موردًا رئيسًا من مواردها المالية، تدخل في موازناتها العامة للدفاع عن البلاد وللإنفاق على المرافق وسائر الخدمات العامة.

# سادسًا - شروط وجوب العشور

## لا تجب العشور إلا بعد تحقق الشروط الآتية (١):

الشرط الأول: يجب أن يكون المال للتجارة، أي يجب أن يكون صاحب المال قاصدًا الاتجار حين مروره على العاشر، فإذا لم يكن كذلك فليس عليه شيء حتى ولو كان معه مال كثير، فلو مر مثلًا صاحب المال ببهائمه متنقلًا بها إلى مكان آخر للرعي أو للاستقرار في بلد آخر، ومر على العاشر بطريقه فليس عليه شيء لعدم تحقق شرط الاتجار، وهذه الفكرة مطبقة في العصر الحديث، فلا تفرض ضريبة الجمارك على البضائع التي تعبر البلاد إلى بلد آخر، وهما ما يسمى بالترانزيت، ولا تفرض غالبًا على الأشياء اليسيرة، ولا على الأشياء التي تعد للاستعمال الشخصي، وليس لها طابع تجاري، ولا يؤثر على هذا الشرط كون صاحب المال تاجرًا في بلده، المهم أن يتحقق هذا الشرط أثناء مروره على العاشر، بأن يكون الغرض من انتقاله إلى بلد آخر هو التجارة، فالعشور إذن لا تجب إلا في مال التجارة، ولكن اختلف العلماء حول سبب الوجوب، هل هو الاتجار فعلًا أم لا بد من الإذن لصاحب المال لممارسة التجارة أم لا تجب عليه الضريبة إلا بالشرط؟

فالإمام مالك وكثير من العلماء يرون وجوب العشور على تجار أهل الذمة بمجرد الاتجار، ويرى الشافعي عدم وجوب العشور عليهم إلا إذا صولحوا عليه وشُرط عليهم ذلك، وأرى الأخذ برأي مالك ومن معه من العلماء؛ لأنه رأي عملي ويحقق مصلحة للأمة في مجموعها، فالعشور لا تجب على هؤلاء إلا بحصولهم على مقابل، وهو الأمان، والاستفادة من مرافق الدولة كما تقرر قبل قليل، فإذا تحقق هذا

---

(١) انظر: المصدرين السابقين: الأول ص١٠٧-١٠٩ والثاني: ص٢٥٠ وما بعدها.

المقابل للتاجر الذمي وجبت العشور، سواء شُرط عليه ذلك أم لا، ولا حاجة لأن يؤذن له بذلك باعتباره مواطنًا ما لم يكن هناك تنظيم عام لهذه المهنة بحيث لا تجوز مزاولتها إلا لمن أذن له، وفي هذه الحالة يستوي المسلم والذمي، والقول بوجوب العشور إذا شرط عليهم ذلك يضيع على الدولة تعشير أموال كثيرة يحملها تجار لم يشترط عليهم أداء العشور، وقول الشافعي رحمه الله بذلك مبني على أن أساس فرض العشور على أهل الذمة صلح عمر معهم، ولئن قيل بهذا في زمن عمر فإن الصلح معهم على ذلك ليس بلازم على مر العصور كما أصبحوا مواطنين، يخضعون لما يخضع له بقية المواطنين، وبالنسبة للمستأمن فإنه لا يدخل دار الإسلام إلا بالأمان، ومعنى ذلك الإذن له بالدخول فقط، فإذا دخل بأموال تجارية وجبت عليه العشور بمجرد دخوله؛ لأنه قد ثبت حق الأخذ منه بالحماية، وقد تحققت بمجرد دخوله.

الشرط الثاني: يجب أن يمر صاحب المال على العاشر، فكون صاحب المال تاجرًا لا يكفي لوجوب هذه الضريبة عليه، بل يجب أن يمر على العاشر بتجارته، فلا تجب عليه العشور إلا بالانتقال بها من بلد إلى آخر في بلاد المسلمين، كأن ينقل تجارته من الشام إلى مصر أو إلى العراق أو إلى الحجاز أو إلى اليمن ونحو ذلك، فأهل الذمة لا يطالبون أثناء إقامتهم إلا بالجزية، حتى لو قاموا بأعمال تجارية، لكن لو مروا بمال تجاري على العاشر وجبت عليهم العشور، وكذلك الحربي لا تجب عليه ضريبة العشور إلا إذا مر على العاشر، فلو دفع العشور ثم مكث في بلاد المسلمين يبيع ويشتري فلا يعشر مرة ثانية، وكذلك لو أراد الخروج بماله، ولو باع واشترى مرارًا مادام دفع العشور حين دخوله البلاد، فضريبة العشور إذن تستحق إذا مر التاجر على العاشر، ولذا لو مر المسلم على العاشر، ولم يعلم به فلا تسقط عنه العشور لوجوبها بالمرور ولخضوعه لسلطان الدولة الإسلامية، أما الحربي إذا مر بماله ولم

يعلم به العاشر حين دخوله دار الإسلام وخروجه منها إلى دار الحرب ثم عاد مرة ثانية إلى دار الإسلام يسقط العشر عنه عن المرة الأولى ما لم يكن قد دفع العشور من قبل، ومعنى هذا أن العشور تجب عليه وتستوفى منه حين مروره داخلًا دار الإسلام أو خارجًا منها، وبما أنه أجنبي، وليس للمسلمين ولاية عليه بعد دخوله دار الحرب فلا تستوفى منه العشور بخلاف رعايا الدولة الإسلامية، المسلمين والذميين، فتستوفى منهم العشور بعد علم الدولة بالأموال التي لم تعشر، وفي العصر الحديث إذا تحققت الدولة من تهريب الأموال إلى البلاد فإنها تستوفي الرسوم الجمركية إلى جانب العقوبات الرادعة، سواء كان صاحبها مواطنًا أو أجنبيًا، وهذا يتمشى مع رأي الفقهاء بالنسبة للمسلم والذمي الذي يتمكن من الإفلات من العاشر، فتؤخذ منه العشور إذا علمت الدولة بذلك وتمكنت من الأخذ منه، وأولى من المسلم والذمي باعتبارهما مواطنين التاجر الأجنبي، فتستوفى منه الدولة الضريبة الجمركية إذا تأكدت من تهربه في مرة سابقة، وأمكنها إثبات ذلك وظفرت بماله.

الشرط الثالث من شروط وجوب العشور: يجب أن يكون المال ظاهرًا، فيقول عمر بن عبد العزيز لرزيق بن حيان: انظر من مر عليك من المسلمين، فخذ ما ظهر من أموالهم العين، ومما ظهر من التجارات من كل أربعين دينارًا دينارًا، وإذا مر عليك أهل الذمة فخذ مما يديرون من تجاراتهم من كل عشرين دينارًا دينارًا.

ويقول زياد بن حدير: أول من بعث عمر بن الخطاب ﷺ على العشور أنا، فأمرني ألا أفتش أحدًا.

أما الأموال الباطنة التي في بيته فلا تعشر، ولو أخبر بها العاشر، فالعشور إذن تجب على الأموال المنقولة التجارية الظاهرة بحيث يتمكن العاشر من رؤيتها، إذ هي الأموال التي مر بها صاحبها على العاشر، وليس المقصود بالأموال الظاهرة هنا الأموال الزكوية التي تجبي الدولة زكاتها، كالمواشي والخارج من الأرض، فالنقود

وفق هذا القول أموال باطنة، ومع ذلك إذا مر بها على العاشر اعتبرت أموالًا ظاهرة ووجبت ضريبة العشور عليها، والقول بوجوب العشور في الأموال الظاهرة التي يراها العاشر دليل على الرفق بالممول، فلا يتعنت العاشر ويؤذي أصحاب الأموال، فهو مأمور بعدم تفتيشهم إلا إذا رأى أن هذه المعاملة الحسنة سوف تؤدي إلى ضياع جزء من أموال الدولة، فعليه أن يعمل احتياطاته وأن لا يمكن التجار من تهريب أموالهم.

الشرط الرابع: وهو بخصوص النصاب، حيث يجب أن يبلغ المال نصابًا بمعنى أنه لا تفرض ضريبة العشور على المال القليل، والحد الأدنى الخاضع لها محدد بنصاب الزكاة، وما دونه عفو لا يؤخذ عنه شيء، سواء كان الممول مسلمًا أو غير مسلم، وإعفاء القليل من المال من ضريبة الجمارك في العصر الحديث تطبيق لما أخذ به الإسلام، ولما كانت العشور ضريبة تجارية فإن أموال التاجر تُجمع بعضها إلى بعض بالقيمة ثم تفرض عليها الضريبة، ويعتبر النصاب بالنسبة لأموال التاجر التي يمر بها على العاشر، لا بالنسبة لكل مال على حدة، خصوصًا إذا كان كل نوع من هذه الأموال أقل من النصاب، فالقول بجمع أمواله على بعضها فيه حفظ حق بيت المال، ولولا ذلك لأمكن لبعض التجار إحضار أنواع كثيرة من البضائع، قيمة كل منها أقل من النصاب، وبذلك يتمكنون من التهرب من دفع العشور، ويجري العمل الآن على ضوء هذه الفكرة، فتجمع أموال التاجر على بعضها، مهما تعددت أنواعها، فإذا تجاوز مجموعها حد الإعفاء فُرضت عليها الضريبة الجمركية.

هذا وقد اشترط أبو حنيفة لوجوب العشر في أموال التجارة أن يكون مما يبقى في أيدي الناس حولًا كالتمر والزبيب والأقمشة، وأما ما لا يبقى في أيدي الناس حولًا فلا يجب فيه العشر، كالخضراوات والفاكهة، ولو كانت قيمتها بالغة للنصاب؛ لأن العاشر يأخذ من عين ما يمر به عليه، وذهب الصاحبان من الحنفية – أقصد أبا

يوسف ومحمد بن الحسن – إلى عدم اشتراط هذا الشرط، فيجب العشر في كل ما أعد للتجارة، سواء يبقى في أيدي الناس أو لا يبقى كالخضراوات والفاكهة؛ لأن هذه الأموال محتاجة إلى الحماية كغيرها من الأموال التجارية، ولأن المعتبر في مال التجارة معناه، وهو ماليته وقيمته، لا عينه.

بقي أن أشير إلى أن العشر وجب بالعشر، فاعتبر له نصاب، واختلف القائلون باشتراط النصاب في مقداره، فذهب بعضهم إلى أن مقدار النصاب عشرون دينارًا من ذهب أو مائتا درهم من فضة، واستدلوا لذلك بقول عمر بن الخطاب ﷺ لأبي موسى الأشعري ﷺ: «خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، ومن المسلمين ربع العشر، ومن كل أربعين درهمًا درهمًا، وليس فيما دون المائتين شيء»(١).

وذهب آخرون، وهم الحنابلة في الصحيح من المذهب إلى أن مقدار النصاب عشرة دنانير من ذهب أو مائة درهم من فضة، سواء كان التاجر حربيًا أو ذميًا؛ لأن ذلك المأخوذ مال يبلغ واجبه نصف دينار، فوجب اعتباره كالعشرين في حق المسلم. وفي رواية أخرى عن أحمد يرى فيها أن مقدار النصاب بالنسبة للذمي عشرون دينارًا من ذهب، وبالنسبة للحربي عشرة دنانير. وبعض الحنابلة يذهبون إلى أن مقدار النصاب بالنسبة للتاجر الذمي عشرة دنانير من ذهب، وبالنسبة للحربي خمسة دنانير، على حين يرى المالكية وابن حامد من الحنابلة عدم اشتراط النصاب لوجوب العشر في الأموال التجارية التي يمر بها الذمي أو الحربي، فيجب العشر في قليل الأموال وكثيرها.

أيضًا من شروط وجوب العشر في الأموال التجارية الفراغ من الدين، وهذا

---

(١) أخرج هذا الأثر البيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ٢١٠ وابن أبي شيبة في المصنف: ٣/ ١٠

شرط عند الحنفية وعند الحنابلة وأبي عبيد القاسم بن سلام؛ لأن التاجر الذمي الذي يؤخذ منه العشر يشترط أن تكون أموالهم غير مشغولة بدين ثبت عليه، فهذا الدين حق، أو هذا العشر حق يعتبر له النصاب والحول، فيمنعه الدين كالزكاة، واختلفوا في قبول قول الذمي إذا ادعى أن عليه دينًا، فذهب بعضهم إلى أنه يحلف ويصدق، فلا يؤخذ منه شيء؛ لأنه من أهل دارنا، فيصدق بالحلف كما يصدق المسلم، وذهب أحمد وأبو عبيد إلى أنه لا يقبل قوله إلا ببينة من المسلمين؛ لأن الأصل براءة ذمته منه، وأما التاجر الحربي فلا يشترط لتعشير أموالهم التجارية هذا الشرط؛ لأن الدين يوجب نقصًا في الملك، وملك الحربي ناقص، ولأن دينه لا مطالب له في دارنا.

ونختم كلامنا عن نظام العشور بوصفه أحد موارد الدولة الإسلامية بالتركيز على عدالة تقدير هذه العشور أو الضريبة الجمركية أو بأي اسم نسميها فأقول:

حسبنا أن هذه الضريبة تُحصل مرة واحدة في السنة، حتى لو مر صاحب المال على العاشر أكثر من مرة ما لم يخرج من حدود الدولة الإسلامية إلى البلاد المجاورة، أي إلى أرض الحرب، فإن خرج ثم عاد، ولو بنفس التجارة تحصل منه الضريبة على الأموال التي أتى بها، وذلك لأنه عندما يرجع فإنه يرجع بأمان جديد، كأنّ ما يدفع من عشور هو مقابل لما يتمتع به الذمي في دار الإسلام من حقوق، كالأمان والاستفادة من مرافق الدولة وحمايتها وغير ذلك كما ذكرنا بالتفصيل قبل قليل.

وأخيرًا فإن العاشر كان يقوِّم البضائع المارة عليه بعدالة تامة، وبدون زيادة على صاحب المال أو نقصان لحق الدولة، ويخير الممول بين أن يبيع له بهذه القيمة أو تدفع الضريبة وفقًا لذلك وفي عدالة مطلقة، فقد روى زياد بن حدير أنه مر عليه رجل ذمي ومعه فرس، فقومها بعشرين ألفًا، فقال: أعطني الفرس وخذ تسعة عشر ألفًا، أو أمسك الفرس وأعطني ألفًا، قال: فأعطاه ألفًا وأمسك الفرس. هذا يدل على عدالة تقدير الضرائب الجمركية في الدولة الإسلامية التي اتخذت القيمة أساسًا

لفرضها، ولم تفرض الضريبة على أساس النوع، كما طبقت قاعدة المعاملة بالمثل، ووضع حد أدنى للإعفاء من الضريبة تشجيعًا للتجارة بين الدولة الإسلامية والبلاد المجاورة لها، وهذه هي أحدث المبادئ التي تسود نظام الضرائب الجمركية في العصر الحديث كما لم يلجأ العاشر إلى تفتيش التجار كما هو متبع الآن في بعض المناطق الجمركية، فقد نهى عمر بن الخطاب عن ذلك، وعن زياد هذا قال: أول ما بعث عمر بن الخطاب ﷺ على العشور أنا، قال: فأمرني ألا أفتش أحدًا.

ويتضح لنا أن عشور التجارة هو ما نطلق عليه الآن الضرائب الجمركية، وهي ضريبة عينية لا تراعي شخص المكلف، كما أنها كانت ضريبة قيمية تفرض على أساس نسبة مئوية معينة من قيمة السلعة، ولا تختلف من سلعة إلى أخرى إلا على الخمور والخنازير، فإنها تضاعف لغرض ديني، وهو الحد من دخول هذه الأصناف المحرمة التي لا يستعملها المسلمون، وعلى العموم فإن هذه الضرائب الجمركية التي فرضت في عهد عمر بن الخطاب ﷺ لم تكن أداة للحماية، حيث لم تكن في الدولة الإسلامية في ذلك الوقت من الصناعات ما يتطلب فرض ضرائب حامية، بل كانت الضريبة مساهمة في نفقات إقامة الأمن الداخلي الذي يتمتع به دافعو هذه الضريبة داخل أرض الإسلام، هكذا يتضح لنا ما في الضريبة الجمركية الإسلامية من عدالة إسلامية في نشأتها وفي مقدارها[١].

---

(١) راجع في ذلك: الاقتصاد المالي الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الوضعية للدكتور عبد الكريم بركات والدكتور عوف الكفراوي: ص٣١٨ ومصادرها.

# المبحث الرابع

## الجزيـة

وهي مورد آخر من الموارد المالية للدولة، سنعرض لهذا المبحث من خلال بيان حقيقة الجزية، وتاريخ فرضها، ودليل مشروعيتها من القرآن والسنة والإجماع، وأسباب وضعها، وأنواعها، والمكلفين بأدائها، وأين هي في العصر الحديث؟

**وبيان ذلك تفصيلًا فيما يلي(١):**

## أولاً – حقيقة الجزية

الجزية في اللغة: على وزن فعلة من الجزاء، جمعها جزًى، مثل لحية ولحًى، كما تجمع على جزي وجزاء، كما ورد في المعجم الوسيط. وقد تكرر في الحديث ذكر الجزية في غير موقع، وهي عبارة عن المال الذي يؤخذ من أهل الذمة، فهي جزاء عن حمايتهم وعدم قتلهم، وعن تمتعهم بمرافق الدولة، ولذلك قيل في تعريف الجزية شرعًا أو اصطلاحًا: هي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام، وقد يطلق عليها الخراج بحيث تشمل هذه الكلمة خراج الأرض وما يؤخذ من الذمي، أي خراج الرأس، فيقول ابن القيم: (الجزية هي الخراج المضروب على

---

(١) من مراجع هذا المبحث بمفرداته الكثيرة المختصرة: المعجم الوسيط ، الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٨١ - ١٨٦ والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١١٩-١٢١ والموسوعة الفقهية الكويتية: ١٥/١٤٩ وما بعدها ، ثم الموارد المالية في الإسلام للمزيني: ص٢٦٠ وما بعدها.

رءوس الكفار)، واسمها مشتق من الجزاء - كما يقول الماوردي - «إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، وإما جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقًا»[١]. والمعنى حتى يعطوا الخراج عن رقابهم، أي حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، كذلك يطلق لفظ الجزية على ما يؤخذ من الأرض من خراج، فقد كتب عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ليعطي شخصًا أرضًا على شاطئ دجلة على ألا تكون أرض جزية أو يجري عليها ماء الجزية، وكتب عمر أيضًا إلى المغيرة بن شعبة: «وآتيه أرضه التي زرع إلا أن تكون أرضًا عليها الجزية من أرض الأعاجم، أو يُصرف إليها ماء أرض عليها الجزية»[٢]. والمقصود هنا بكلمة الجزية الخراج؛ لأن الجزية التي نحن بصددها تفرض على الرءوس، وليست على الأرض، وقيل: الجزية ضريبة تفرض على رءوس من دخل ذمة المسلمين من أهل الكتاب، وأرى أن التعبير بكلمة ضريبة كتعريف للجزية ما هو إلا تأكيد لمعنى عبر عنه الفقهاء الأقدمون حين قالوا: إن الجزية وظيفة تؤخذ من الكافر لإقامته بدار الإسلام، أو هي جزاء يؤخذ منه لحمايته وحقن دمه وإعطائه من الحقوق ما يعطى للمسلم[٣].

---

(١) الأحكام السلطانية: ص١٨١.

(٢) ذكر هذا الأثر البلاذري في: فتوح البلدان: ٢/ ٤٣١.

(٣) انظر: المعجم الوسيط، وكذلك الموارد المالية في الإسلام: ص٢٦٠-٢٦١.

# ثانيًا - تاريخ فرض الجزية

ليس المسلمون أول من وضع الجزية، فقد سنّها النبي سليمان عليه وعلى نبينا وعلى سائر الأنبياء السلام. وسنها كذلك كسرى أنوشروان، وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات، اثني عشر، وأربعة وعشرين، وثمانية وأربعين درهمًا، وأعفى أهل البيوتات والعظماء والوجهاء ورجال الجيش، كما فرضها على من تجاوز العشرين ولم يبلغ الخمسين، فهي إذن ليست من ابتكار الإسلام، وإنما كانت مقررة عند مختلف الأمم السابقة كبني إسرائيل وعند اليونان والرومان والبيزنطيين والفرس، فالأمم قبل الإسلام كانت تعرف الجزية، والإسلام أقرها فيما بعد، وقد شُرعت الجزية في السنة الثامنة من الهجرة، وقيل: في السنة التاسعة حينما نزلت سورة براءة عام حجة أبي بكر الصديق ﷺ ولئن سبقت الأمم إلى فرض الجزية على المولين كضريبة عامة على الرءوس، فإن الإسلام أقرها على أهل الذمة فقط لبقائهم على دينهم داخل الدولة الإسلامية، وما جاء به الإسلام من أحكام جديدة للجزية يظهر مدى استقلاله بتنظيمها (١).

(١) المصدر السابق: ص٢٦١.

# ثالثًا: دليل الجزية

## الأصل في فرض الجزية الكتاب والسنة والإجماع:

فأما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة:٢٩].

وأما السنة فما روي عن المغيرة بن شعبة ﷺ أنه قال لجند كسرى يوم نهاوند: أمرنا نبينا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية، وكان الرسول ﷺ إذا بعث أميرًا على جزية أوصاه بتقوى الله، وبدعوة خصومه إلى خصال ثلاث: الإسلام أو دفع الجزية، فإن امتنعوا فالقتال، وكتب الرسول ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام أو دفع الجزية، وكتب أيضًا إلى أهل اليمن يدعوهم إلى الإسلام أو الجزية كما بعث معاذًا إلى اليمن ليأخذ الجزية من كل حالم أي بالغ دينارًا أو عدله من المعافر أي الثياب ونحوها، وصالح الرسول ﷺ أهل نجران على ألفي حلة، النصف في صفر، والبقية في رجب.

وفي رجب من السنة التاسعة من الهجرة الموافق سنة ٦٣١م وقعت غزوة تبوك، وصالح النبي ﷺ أهلها على دفع الجزية كما صالح بعض قبائل اليهود على الجزية، وفعل خالد بن الوليد نفس الشيء مع بعض أهل العراق من مسيحين وغيرهم حتى صالح بعضهم على مائة ألف درهم يؤدونها كل سنة، وكان ذلك أول مال حمل إلى المدينة من العراق، وضرب عمر الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير، وعلى أهل الورق أربعين درهمًا، كما ضرب عليهم أيضًا مع الجزية أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام، وأخذ الجزية من مجوس هجر، وأخذ الحُلل من نصارى نجران، وكتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب ﷺ بشأن أخذ الجزية من أقباط مصر، فوافق

عمر على ذلك.

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على جواز الجزية بالجملة، فالجزية إذن ثابتة بالكتاب والسنة، بل لقد جاءت السنة بتفصيل أحكامها وطريقة تحصيلها، ثم جاءت أقوال وأفعال من الخلفاء الراشدين بمزيدٍ من التفصيل لهذا المورد من موارد الدولة الإسلامية [(١)].

---

(١) راجع: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٥/ ١٥٦-١٥٧ والموارد المالية في الإسلام: ص٢٦٢-٢٦٣.

# رابعًا - أسباب وضع الجزية

يكفي أن أقرر أن هذه الجزية فرضت على أهل الذمة بالقرآن الكريم كما رأينا، وبالسنة والإجماع كما أشرنا، وتجب عليهم هذه الجزية بموجب عقد الذمة، سواء كان هذا العقد عقد نص، وهو يتم بما يدل على ذلك من لفظ العهد أو العقد أو أي مسمى آخر، وسواء كان عقد دلالة، وذلك يتم بأي فعل يدل على قبول الجزية كإحدى الحالات التالية:

١ - أن يدخل حربي دار الإسلام ويقيم فيها سنة بعد إعلامه بالخروج أو يصبح ذميًا.

٢ - إذا اشترى المستأمن أرضًا خراجية، فإذا وَضع عليها الخراج صار ذميًّا؛ لأن وظيفة الخراج تختص بالمقام في دار الإسلام.

٣ - إذا دخل الحربي دار الإسلام، وضرب الإمام له مدة، وقال له: إذا جاوزت هذه المدة تصير ذميًّا.

٤ - إذا تزوجت الحربية المستأمنة ذميًّا صارت ذمية؛ لأن المرأة تابعة للزوج.

فالجزية تجب عليهم بعقد الذمة لأسباب نستعرضها بإيجاز فيما يلي:

أ) الجزية بدل الحماية: حيث تفرض الجزية عليهم بدل الحماية، ويعفون منها عند عدمها، يدل على ذلك ما جاء في كتاب رسول الله ﷺ لأهل نجران، وفيه: فرض الرسول ﷺ عليهم ألفي حُلة، ولهم مقابل ذلك جوار الله وذمة رسوله ﷺ على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم، وما جاء في كتاب خالد بن الوليد لأحد زعماء العراق حينما دخل الفرات: إني عاهدتكم على الجزية والمنعة، فلكم الذمة والمنعة وما منعناكم، يعني حميناكم، فلنا الجزية، وإلا فلا.

وكتب أهل الذمة بالعراق لأمراء المسلمين: إنا قد أدينا التي عاهدنا عليها خالدًا

على أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم.

وجاء على لسان حذيفة بن المحصن الذي أرسله سعد بن أبي وقاص إلى رستم قائد الفرس سنة أربع عشرة للهجرة في عهد عمر بن الخطاب ﷺ: أو الجزاء، ونمنعكم إن احتجتم إلينا.

هذه المحاورات ارتضاها عمر وجل الصحابة رضي الله عنهم، فكان سبيلها سبيل المسائل المجمع عليها، ويستدل على ذلك بأن المسلمين يردون عليهم الجزية بعد جبايتها منهم إذا بدا أنهم لا يستطيعون حمايتهم، فلما جمع هرقل للمسلمين الجموع استعدادًا لموقعة اليرموك ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم الجزية، وقالوا: قد شغلنا عن نصرتكم والدفاع عنكم فأنتم على أمركم، كذلك حين أراد أبو عبيدة أن يخرج من حمص دعا حبيب بن مسلمة فقال له: اردد على القوم ما كنا أخذنا منهم، فإنه لا ينبغي لنا إذ لا نمنعهم أن نأخذ شيئًا، وقل لهم: نحن ما كنا عليه فيما بيننا وبينكم من الصلح. وكذلك أمر أبو عبيدة سويد بن كلثوم القرشي أن يرد على أهل دمشق ما كان جبي منهم، وما فعله صلاح الدين في الحروب الصليبية فقد رد الجزية إلى نصارى الشام حين اضطر إلى الانسحاب منها، يقول الماوردي: يلزم لهم في بذلها حقان: أحدهما: الكف عنهم، والثاني: حمايتهم، ليكونوا بالكف آمنين، وبالحماية محروسين، فقد روى نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ: «احفظوني في ذمتي».

ب) الجزية بدل النصرة: فتجب الجزية على أهل الذمة خلفًا عن النصرة التي فاتت بإصرارهم على الكفر؛ لأن من هو من أهل دار الإسلام تجب عليه نصرة الدار، وأبدانهم لا تصلح لهذه النصرة؛ لأنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية، فيؤخذ منهم المال ليصرف إلى الغزاة الذين يقومون بنصرة الدار، ولهذا يختلف باختلاف حاله في الغنى والفقر، فإنه معتبر بأصل النصرة، والفقير لو كان مسلمًا ينصر الدار

راجلًا، ووسيط الحال ينصر الدار راكبًا، والفائق في الغنى يركب ويُركب غلامًا، فما كان خلفًا عن النصرة يتفاوت بتفاوت الحال.

ج) المساواة بين المواطنين: فالأصل في فرض الجزية على الذميين إيجاد التوازن في الدولة عن طريق التكافؤ بين المواطنين، فالمسلمون والذميون في نظر الإسلام رعية لدولة واحدة، ويتمتعون بحقوق واحدة، وينتفعون بمصالح الدولة بنسبة واحدة، ولذا فرضت الجزية على أهل الذمة في مقابل فرض الزكاة على المسلمين، وكذلك كل شخص يجب عليه الجهاد لو كان مسلمًا تجب عليه الجزية ما دام غير مسلم إتمامًا لمعنى التكافؤ والتقابل أو المساواة بين الجميع.

د) الجزية بدل الأمان وحقن الدم: فالجزية جزاء على أمان المسلمين لهم وحقن دمهم وإعطائهم حقوق المسلمين ومساواتهم في جزية النفس والمال والعرض والدين، فهي مفروضة عليهم ليكون بها حقن دمهم وحفظ أموالهم.

هـ) الجزية بدل الإقامة: فهي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته في دار الإسلام في كل عام، أي مقابل تمكنهم من الاستقرار بدار الإسلام، وأرى أن المقصود بفرض الجزية بدل إقامتهم في دار الإسلام أنها ليست أجرة السكنى، وإنما مقابل ما يحصل عليهم من إقامتهم بدار الإسلام من أمان، وما يحققه له هذا الأمان من مصالح لا تخفى على أحد.

و) الجزية صغار لأهل الذمة: قال العلماء: الحكمة في وضع الجزية أن الذي يلحقهم يحملهم على الدخول في الإسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الإسلام، فقد وضعت الجزية صغارًا لهم، وهو أن يجري عليهم حكم الإسلام، ولعل إحساسهم بالصغار واطلاعهم على محاسن الإسلام يدفعهم إلى الدخول فيه، وقد أسلم كثيرون من أهل الذمة.

لقد رأينا فيما سبق ما ذكر العلماء من أسباب فرض الجزية على أهل الذمة، وهي

في جملتها تدور حول تحقيق مصلحتهم من جهة، وبسط سلطان الدولة عليهم من جهة أخرى، ولإيجاد التوازن بين المواطنين، ويكفي أحد هذه الأسباب أو بعضها لتبرير فرض الجزية عليهم، ولكن الشريعة الإسلامية تأبى إلا أن تثبت للجميع نزاهة أحكامها وحسن معاملتها لرعاياها المسلمين وغيرهم، ففرض الجزية على أهل الذمة يستند إلى ما يعود على الذمي من عقد الذمة كحمايته وحقن دمه وإعفائه من الدفاع عن الوطن ومساواته بالمسلمين في الحقوق والواجبات، وذلك يظهر الإسلام بالمظهر العادل حقًّا، وتلك دعوة إليه بأحسن الطرق [1].

(١) انظر الموارد المالية في الإسلام: ص٢٦٤ - ٢٦٧.

# خامسًا - حكمة مشروعية الجزية

نقتبس هذه الفقرة من الموسوعة الفقهية[١] فيما يلي:

## ١) الجزية علامة خضوع وانقياد لحكم المسلمين:

يقول ابن منظور في قوله عزّ وجلّ: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ قيل: معناه عن ذلّ وعن اعتراف للمسلمين بأنّ أيديهم فوق أيديهم، وقيل: عن يد أي عن إنعام عليهم بذلك؛ لأنّ قبول الجزية وترك أنفسهم عليهم نعمة عليهم ويد من المعروف جزيلة. وقيل: عن يد أي عن قهر وذلّ واستسلام كما تقول: اليد في هذا لفلان أي الأمر النّافذ لفلان.

وقال أبو عبيدة: كلّ من أطاع لمن قهره فأعطاه عن غير طيبة نفسه، فقد أعطاها عن يد... وقد ذكر المفسّرون هذه المعاني عند تفسير قوله تعالى: ﴿عن يد﴾، فقال النّيسابوريّ: ﴿عن يد﴾ إن أريد بها يد المعطي فالمراد: عن يد مؤاتية غير ممتنعة، يقال: أعطى بيده إذا انقاد وأصحب، أو المراد حتّى يعطوها عن يد إلى يد نقدًا غير نسيئة ولا مبعوثًا على يد أحد. وإن أريد بها يد الآخذ فمعناه حتّى يعطوها عن يد قاهرة مستولية أي بسببها، أو المراد عن إنعام عليهم، فإنّ قبول الجزية منهم بدلًا عن أرواحهم نعمة عظيمة عليهم.

وفسّر الشّافعيّ الصّغار في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ بإجراء حكم الإسلام عليهم، حيث قال: سمعت رجالًا من أهل العلم يقولون: الصّغار أن يجري عليهم حكم الإسلام وما أشبه ما قالوا بما قالوا،

---

(١) راجع ما جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية تحت عنوان: الحكمة من مشروعية الجزية: ١٥/١٥٧ وما بعدها.

لامتناعهم من الإسلام. فإذا جرى عليهم حكمه فقد أصغروا بما يجري عليهم منه، فعلى هذا المعنى يكون دفع الجزية من الكافرين والخضوع لسلطان المسلمين موجبًا للصّغار.

## ٢ - الجزية وسيلة لهداية أهل الذّمّة:

قال القرافيّ: « إنّ قاعدة الجزية من باب التزام المفسدة الدّنيا لدفع المفسدة العليا وتوقّع المصلحة، وذلك هو شأن القواعد الشّرعيّة، بيانه: أنّ الكافر إذا قُتل انسدّ عليه باب الإيمان، وباب مقام سعادة الإيمان، وتحتّم عليه الكفر والخلود في النّار وغضب الدّيّان، فشرع الله الجزية رجاء أن يسلم في مستقبل الأزمان، لاسيّما باطّلاعه على محاسن الإسلام »(١).

**وتظهر هذه الحكمة في تشريع الجزية من جانبين:**

الأوّل: الصّغار الّذي يلحق أهل الذّمّة عند دفع الجزية، فكما يقترن بالزّكاة المدح والإعظام والدّعاء له، فيقترن بالجزية الذّلّ والذّمّ، ومتى أُخذت على هذا الوجه كان أقرب إلى أن لا يثبتوا على الكفر لما يتداخلهم من الأنفة والعار، وما كان أقرب إلى الإقلاع عن الكفر فهو أصلح في الحكمة وأولى بوضع الشّرع.

والثّاني: ما يترتّب على دفع الجزية من إقامة في دار الإسلام واطّلاع على محاسنه.

وقال الحطّاب - في بيان الحكمة -: الحكمة في وضع الجزية أنّ الذّلّ الّذي يلحقهم يحملهم على الدّخول في الإسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطّلاع على محاسن الإسلام.

## ٣ - الجزية وسيلة للتّخلّص من الاستئصال والاضطهاد:

ذلك أن الجزية نعمة عظمى تسدى لأهل الذّمّة، فهي تعصم أرواحهم وتمنع

---

(١) الفروق للقرافي: ٣/ ٢٣.

عنهم الاضطهاد، وقد أدرك هذه النّعمة أهل الذّمّة الأوائل، فلمّا ردّ أبو عبيدة الجزية على أهل حمص لعدم استطاعته توفير الحماية لهم قالوا لولاته: «والله لَولايتكم وعدلكم أحبّ إلينا ممّا كنّا فيه من الظّلم والغشم» فقد أقرّ أهل حمص بأنّ حكم المسلمين مع خلافهم لهم في الدّين، أحبّ إليهم من حكم أبناء دينهم، وذلك لما ينطوي عليه ذلك الحكم من ظلم وجور واضطهاد وعدم احترام للنّفس الإنسانيّة.

فإذا قارنّا بين الجزية بما انطوت عليه من صغار، وبين تلك الأعمال الوحشيّة الّتي يمارسها أهل العقائد مع المخالفين لهم في المعتقد قديمًا وحديثًا، تكون الجزية نعمة مسداة إلى أهل الذّمّة، ورحمة مهداة إليهم، وهي تستلزم شكر الله تعالى، والاعتراف بالجميل للمسلمين.

## ٤ - الجزية مورد ماليّ تستعين به الدّولة الإسلاميّة في الإنفاق على المصالح العامّة والحاجات الأساسيّة للمجتمع:

كالدّفاع عن البلاد، وتوفير الأمن في المجتمع، وتحقيق التّكافل الاجتماعيّ، والإنفاق المرافق العامّة: كبناء المدارس والمساجد والجسور والطّرق وغير ذلك. قال ابن العربيّ في بيان الحكمة من مشروعيّة الجزية: « في أخذها معونة للمسلمين ورزق حلال ساقه الله إليهم». وجاء في مغني المحتاج: « بل هي نوع إذلال لهم ومعونة لنا».

وجباية المال ليست هي الهدف الأساسيّ من تشريع الجزية، وإنّما الهدف الأساسي هو تحقيق خضوع أهل الذّمّة إلى حكم المسلمين، والعيش بين ظهرانيهم ليطّلعوا على محاسن الإسلام وعدل المسلمين، فتكون هذه المحاسن بمثابة الأدلّة المقنعة لهم على الإقلاع عن الكفر والدّخول في الإسلام، والّذي يؤيّد ذلك أنّ الجزية تسقط عمّن وجبت عليه بمجرّد دخوله في الإسلام، وأنّ الحكومة الإسلاميّة لا

تُقدم على فرض الجزية على الأفراد إلاّ بعد تخييرهم بين الإسلام والجزية، وهي تفضّل دخول أهل البلاد المفتوحة في الإسلام وإعفاءهم من الجزية على البقاء في الكفر ودفع الجزية ؛ لأنّها دولة هداية لا دولة جباية.

جاء في تاريخ الطّبريّ أن عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى عمرو بن العاص ﷺ يقول له: أعْرض على صاحب الإسكندريّة أن يعطيك الجزية على أن تخيّروا من في أيديكم من سبيهم بين الإسلام وبين دين قومه، فمن اختار منهم الإسلام فهو من المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم، ومن اختار دين قومه وضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه، ثمّ قال: فجمعنا ما في أيدينا من السّبايا واجتمعت النّصارى، فجعلنا نأتي بالرّجل ممّن في أيدينا، ثمّ نخيّره بين الإسلام وبين النّصرانيّة، فإذا اختار الإسلام كبّرنا تكبيرة هي أشدّ من تكبيرنا حين نفتح القرية، ثمّ نحوزه إلينا. وإذا اختار النّصرانيّة نخرت النّصارى - أي أخرجوا أصواتًا من أنوفهم - ثمّ حازوه إليهم ووضعنا عليه الجزية، وجزعنا من ذلك جزعًا شديدًا حتّى كأنّه رجل خرج منّا إليهم.. فكان ذلك الدّأب حتّى فرغنا منهم[1].

(١) تاريخ الأمم والملوك للطبري: ٤/ ٢٢٧ دار الفكر - بيروت ، طبعة: ١٣٩٩هـ وانظر أيضًا: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٥/ ١٥٩-١٦٠.

## سادسًا - أنواع الجزية

يمكن تقسيمها بالنظر إلى طريقة فرضها إلى نوعين[١]:

### النوع الأول: الجزية الصلحية:

وهي مقدار من المال يُفرض على أهل الذمة باتفاق يتم بين الإمام أو نائبه، وبين من يمثل أهل الذمة، فهي تفرض عليهم بموجب عقد الذمة، أي توضع عليهم بالتراضي والصلح، سواء هم الذين فرضوها أو قدروها على أنفسهم، وسواء قدرت أو فرضت من قبل الحاكم أو ولي الأمر المسلم أو من يمثله، المهم أنها توضع عليهم بالاتفاق والصلح، ومنه سميت جزية صلحية، فقد صالح رسول الله ﷺ أهل البحرين على الجزية، كما صالح أهل نجران على ألفي حلة، كما صالح أهل تبوك وغيرهم، وصالح أيضًا خالد بن الوليد كما صالح عمر بن الخطاب أهل القدس، وصالح أبو عبيدة أهل دمشق وبعلبك على الجزية، ونحو هذا كثير في تاريخ الدولة الإسلامية إبان عهدها الزاهر.

والجزية الصلحية لا تفرض إلا على القادرين فقط، كما كان من رسول الله ﷺ وخالد بن الوليد، وفي هذا دليل على أنها ضريبة شخصية تجب على من عنده مال، وهي تتميز عن ضريبة الرءوس التي تجب على جميع رجال أهل الذمة، وليس في هذه الجزية توقيت أو تحديد لا في الواجب ولا فيمن تجب عليه، ولا متى تجب، وإنما ذلك راجع إلى الاتفاق الواقع في ذلك بين المسلمين وأهل الصلح، ويقدر بحسب ما عليه الاتفاق، فلا يزاد عليه تحرزًا عن الغدر، ويمكن أن تفرض على النساء

---

(١) من مراجع هذه الفقرة: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٥/ ١٦٠ وما بعدها ومصادرها، والموارد المالية في الإسلام: ٢٦٨ - ٢٧١

والصبيان إذا تم الصلح على أدائها من هؤلاء من أموالهم وجاءهم بخلاف الجزية السنوية، فهي لا تفرض على النساء والصبيان كما سبق، ولا يجوز تعديل أسعار هذه الضريبة لا من الممولين ولا من ولي الأمر، وهو الطرف الأقوى لقيامها على الرضا، وقد روى ابن شهاب أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يأخذ ممن صالحه من أهل العهد ما صالحهم عليه، لا يضع عنهم شيئًا ولا يزيد عليهم شيئًا، ومن نزل منهم على الجزية، ولم يسم شيئًا، نظر عمر في أمورهم فإن احتاجوا خفف عنهم، وإن استغنوا زاد عليهم بقدر استغنائهم، فلكل مقام مقال، ولكل حال مقتضاه.

هكذا نرى الإسلام يقر قيام ضريبة في المال على أساس عقد حقيقي تم بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة، يلتزم به الطرفان، ولا يحق لأحدهما تعديله، فأين هذا العقد من نظرية المنفعة التي قال بها علماء المالية كأساس لفرض الضرائب على الممولين، وكيفها أنصارها بأنها عقد بين الممول والدولة، وهي فكرة نظرية شبيهة بنظرية العقد الاجتماعي التي قيل بها كأساس لنشأة الدولة في النظام السياسي، هذا النوع من الجزية ليس غالبًا، فالدولة الإسلامية أخذت به حين خضعت بعض البلاد وبعض القبائل للدولة الإسلامية بطريق الصلح، فقد صالحهم رسول الله ﷺ على أداء الجزية، وكذلك أخذ بها أصحاب رسول الله ﷺ، فقد صالح عمر بن الخطاب أهل القدس، كما صالح بني تغلب على أداء ضعفي الزكاة، وهي في حقيقتها جزية، وهذا من حسن السياسة الإسلامية للفاروق ﷺ.

وإذا فتحت الدولة الإسلامية البلاد عنوة، فإنها تفرض الجزية بإرادتها المنفردة، وستدور دراستنا أساسًا حول الجزية العنوية لمناسبتها للمقام، حيث تستطيع الدولة الإسلامية فرضها بإرادتها المنفردة، وتملك تعديلها بما تراه محققًا لمصلحة البلاد، وهو موضوع إشارتنا التالية.

## النوع الثاني: الجزية العنوية أو القهرية:

وهي تفرض على سكان البلاد - كما يبدو من عنوانها - تلك التي احتلتها قوات المسلمين عنوة، ويكون من سلطة ولي الأمر وضعها على أهل الذمة، وترتبط أو تحدد هذه الضريبة على أساس درجات الناس في اليسار أو الغنى، وتقدر عليهم بقدر معلوم، شاءوا أم أبوا، وتوضع على الغني ثمانية وأربعين درهمًا، وعلى المتوسط أربعة وعشرين درهمًا، وعلى العامل بيده اثني عشر درهمًا، وبعض العلماء يقولون: أربعة دنانير، ثم ديناران، ثم دينار (١).

هذا النوع من الجزية يراعى فيه من وجبت عليه وصَنعتَه ومقدار دخله، ومن ذلك أمر الرسول ﷺ معاذ بن جبل ﷺ أن يأخذ من أهل اليمن من كل حالم دينارًا، وكذلك ما فرضه عمر بن الخطاب ﷺ على أهل الذمة في العراق، كذلك يجوز لولي الأمر تعديل هذه الضريبة بما يراه محققًا لمصلحة الدولة مع مراعاة مقدرتهم المالية، فإن احتاجوا خفف عنهم، وإن استغنوا زاد عليهم بقدر غناهم، وأرى أن وجود نظامين للجزية: أحدهما: يقوم على الاتفاق، والثاني: ينفرد ولي الأمر بوضعه دليل على اتساع النظام الإسلامي لمعالجة أمور الجماعة وفق الظروف المحيطة بها، فقد تعقد الدولة الإسلامية الصلح على أداء الجزية مع قبيلة من القبائل أو مدينة من المدن إما لرغبتها في إنهاء النزاع، أو لانشغالها بالفتوحات الإسلامية أو لعدم رغبتها في ملاحقة المهزومين وإخضاعهم لسلطانها خضوعًا كاملًا في هذه المرحلة مما قد يترتب عليه إثارة أحقادهم، كما أنها بحاجة أيضًا إلى حماية انتصاراتها، فتكتفي أحيانًا بخضوعهم لها بأداء الجزية على هذا النحو، وقد يتم الصلح معهم على دفع مبالغ إجمالية يتولون طريقة جمعها، ولعل ذلك ما دفع بعض المستشرقين إلى القول بأن

---

(١) وراجع: بداية المجتهد: ٢/ ٢٠٧.

المسلمين لم يعرفوا نظام الضرائب، وإنما قاموا بفرض إتوات، تجمع من الناس كيفما كان وعلى أي وضع، وهذا غير صحيح، قد عرف المسلمون الضرائب الحقيقية كما في الجزية العنوية وغيرها.

وثمة تقسيمات أخرى للجزية من حيث كونها على الرءوس أو على الأموال، وأخشى أن يكون في ذلك تكرار لما سبق تقريره، فأكتفي بما قلته هنا وفي المحاضرات السابقة مع الإشارة إلى أن المكلفين بالجزية هم أهل الذمة، الذين سمح لهم بالبقاء بدار الإسلام رغم تمسكهم بدينهم، وهذا صريح في قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة:٢٩].

وتجب على اليهود والنصارى باتفاق علماء المسلمين، وكانت كتب رسول الله ﷺ إلى الملوك تدعوهم إما إلى الإسلام أو الجزية، كذلك تجب على المجوس؛ لأن الرسول ﷺ أخذها من مجوس البحرين، وأخذها عمر من مجوس فارس، وأخذها عثمان من مجوس البربر، وأخذها عمر أيضًا من مجوس هجر، وروى مالك في المجوس عن عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»(١).

ويفتي الشافعي بأخذ الجزية منهم؛ لأنهم أهل كتاب، ولكنهم كانوا في طرف من الأرض لا يعرف السلف من دينهم ما يعرفون من دين النصارى واليهود،

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ: كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، رقم٥٤٤ والشافعي في المسند: ص٢٠٩ والبيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ١٨٩ وعبد الرزاق في المصنف: ٦/ ٦٩ وابن أبي شيبة في المصنف: ٣/ ١١٢ وانظره في نصب الراية: ٣/ ٣٢٣ وهو حديث مرسل. وضعفه الألباني في إرواء الغليل: ٥/ ٨٨.

وحكى ابن عبد البر الاتفاق على قبولها من المجوس. وقال أبو عبيد: ثبتت الجزية على اليهود والنصارى بالكتاب وعلى المجوس بالسنة، كما ثبت أخذها من أهل الكتاب والمجوس بالإجماع.

لقد اشترط الفقهاء فيمن تفرض عليهم الجزية عدة شروط، من أهمها: البلوغ، العقل، الذكورة، الحرية، المقدرة المالية، ألا يكون من الرهبان المنقطعين للعبادة في الصوامع، أيضًا من الشروط التي قرروها السلامة من العاهات المزمنة [1].

---

(١) اقرأ – إن رغبت – طرفًا من شروح هذه الشروط، وطرق استيفاء الجزية ومسقطاتها في الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٥/ ١٧٥ و١٩٣ وما بعدهما ومصادرها. وراجع: بداية المجتهد: ٢/ ٢٠٦ وما بعدها.

# سابعًا - الجزية في العصر الحديث

يمكن القول بأنها قد زالت أو توقف العمل بها، حيث يوجد في معظم البلاد الإسلامية ذميون لا يدفعون الجزية، ويمكن تبرير ذلك بأنهم يشتركون في الدفاع عن دار الإسلام، والمساهمة في هذا الواجب يسقط الجزية عنهم، فهم يؤدون الخدمة العسكرية ويساهمون في الدفاع عن الوطن، فلم يعد ثمة مبرر أو مسوغ لوضعها عليهم، فيكون وقف العمل بها بسبب عدم توافر شروطها أو موجباتها، لا إلغاءً لنصوصها، ولذلك ظهرت أو نبتت الفكرة التي تطالب بمساواة أهل الذمة بالمسلمين في الأعباء أو الالتزامات المالية تجاه الدولة، حيث يرى بعض الباحثين أنه تجب المساواة بينهم وبين المسلمين، من حيث إن المسلمين يدفعون الزكاة، ويلتزمون بالضرائب، فيجب إلزام أهل الذمة بما يعادل ما يلتزم به المسلمون من زكاة إلى جانب إلزامهم بالضرائب أسوة بالمسلمين، وهذه وجهة نظر على أية حال سبق أن عرضنا لها في كلامنا عن المورد الثاني من موارد الدولة الإسلامية، وهي الضرائب، أنواعها، مشروعيتها، إلى آخره.

وهنا أشير فقط إلى ما عرضت له الموسوعة الفقهية الكويتية إلى أن من مسقطات الجزية: الدخول في الإسلام، الموت، طروء الإعسار، الترهب، الانعزال عن الناس، الجنون، العمى والزمانة، الشيخوخة (أي العجز عن الكسب)، ثم عدم حماية أهل الذمة، واشتراك الذميين في القتال مع المسلمين إلى غير ذلك[١].

وأختتم كلامي عن الجزية بوصفها أحد موارد الدولة أو بيت المال في الإسلام بما قرره الشيخ عبد الوهاب خلاف[٢] إذ قال: « هي ضريبة تفرض على رءوس من

---

(١) راجع هذه المسقطات وغيرها في المصدر السابق: ١٥/ ١٩٩ وما بعدها ومصادرها.

(٢) في كتابه السياسة الشرعية: ١١٩.

دخل في ذمة المسلمين من أهل الكتاب، وهي من غير المسلمين قائمة مقام الزكاة من المسلمين، وذلك أن كل فرد من أفراد الدولة قادر على أن يؤدي قسطًا مما يصرف في المصالح العامة، يجب أن يفرض عليه هذا النصيب ليكون له في مقابل هذا الواجب التمتع بالحقوق، فكل حق يقابله واجب، غير أن هذا الفرد إن كان من المسلمين فالواجب عليه معين في أموالهم بالشرع وهو الزكاة بشروطها، وإن كان من غير المسلمين فالواجب عليه معين على رأسه بالشرع، وهو بمنزلة الزكاة من المسلم، ولذا لا تجب على الذمي زكاة في أمواله ولا في سوائمه، وإذا أسلم سقطت عنه الجزية، ووجبت عليه الزكاة في ماله، وهذا لأنه لا يُجمع بين واجبين إلا في الحالات الاستثنائية التي تقضي أو تحتم فرض ضرائب على الجميع» ولعل هذا يقوي وجهة النظر القائلة بفرض ضرائب تعادل الزكاة على أهل الذمة، ما داموا لم يطالبوا بجزية، والأصل في فرض الجزية كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف وكما ذكرنا من قبل قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة:٢٩] بالإضافة إلى دليلي السنة والإجماع الذين بيناهما من قبل.

ويمضي الشيخ قائلًا: «وجميع أحكامها وشرائطها مراعى فيها العدل والرحمة، فبخصوص من تجب عليه روعي ألا تجب إلا على كل رجل حر عاقل قادر على أدائها؛ لأن الله عز شأنه قال: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ أي عن قدرة وغنى، وفي موعد وجوبها روعي أنها لا تجب إلا مرة واحدة في السنة بعد انقضائها بشهور هلالية. وفي تعيين قدرها اختلف الفقهاء، فذهب أبو حنيفة إلى تصنيف من تجب عليهم ثلاثة أصناف: أغنياء يؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهمًا، وأوساط يؤخذ منهم أربعة وعشرون درهمًا، والباقون يؤخذ منهم اثنا عشر درهمًا، فجعلها مقدرة الأقل

والأكثر، وذهب الشافعي إلى أنها مقدرة الأقل فقط، وهو الدينار، وأما الأكثر فغير مقدر، وهو موكول إلى اجتهاد الولاة، وأرجح الأقوال هو قول مالك بن أنس أنه لا حد لأقلها ولا لأكثرها، والأمر فيها موكول إلى اجتهاد ولي الأمر ليقدروا على كل شخص ما يناسب حاله، ولا يكلف أحدًا فوق طاقته».

وقد وردت عدة أحاديث بالنهي عن الإرهاق في تقدير الجزية أو القسوة في تحصيلها، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بقوله تعالى: ﴿وهم صاغرون﴾ أي وهو راضون بجريان أحكام الإسلام عليهم، وروى نافع عن ابن عمر رضي الله عنهم جميعًا قال: كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال: «احفظوني في ذمتي»(١). وجاء في الحديث: «من ظلم معاهَدًا أو كلفه فوق طاقته، فأنا حجيجه»(٢). وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما «ليس في أموال الذمة إلا العفو»(٣).ولعل مما يؤكد هذا الفهم أو هذا التوجه الإسلامي أن الجزية فرضت على الراجح في العام التاسع للهجرة، أي قبل وفاة النبي ﷺ بأقل من سنتين، وأنه ﷺ أخذها من بعض القبائل من اليهود والنصارى والمجوس (٤).

---

(١) ذكره ابن عدي في: الكامل في الضعفاء: ٣/ ٢٢٦.

(٢) أخرجه أبو داود: كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، رقم٢٦٥٤ والبيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ٢٠٥ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٤/ ٣٦٤ قال العجلوني في كشف الخفاء: ٢/ ٢١٨:" قال في المقاصد: وسنده لا بأس به ".

(٣) أخرج هذا الأثر: عبد الرزاق في المصنف: ١٠/ ٣٣٤.

(٤) راجع في ذلك: تاريخ تشريع الجزية في الإسلام في الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٥/ ١٥٣ حتى ١٥٦ ومصادرها.

# المبحث الخامس

## الخـراج

وهو المورد السابع والأخير من الموارد المالية في الدولة الإسلامية، وأتناول في هذا المبحث: حقيقة الخراج، ونشأته، أو قصة وضعه في الدولة الإسلامية، ثم ما فيه من مصلحة معتبرة شرعًا، أو أسباب وضعه، وشروط عامل الخراج وآدابه، وأخيرًا مسقطات الخراج. وبيان ذلك فيما يلي[١]:

## أولاً - حقيقة الخراج

الخراج لغة الكراء والغلة، ومنه قول النبي ﷺ: «الخراج بالضمان»[٢].قال تعالى: ﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف:٩٤] وقال: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ [المؤمنون:٧٢] ومعنى ﴿خرجًا﴾ أي أجرًا ونفقًا، وخراج ربك: فيه وجهان: أحدهما رزق ربك، والثاني: أجر ربك في الآخرة[٣].

(١) من مراجع هذا المبحث: الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٨٦ وما بعدها ، والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص١١٥ - ١١٩ والموارد المالية في الإسلام: ص٢٧٤ وما بعدها ، والاقتصاد المالي الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الوضعية للدكتور عبد الكريم بركات والدكتور عوف الكفراوي: ص٣٠٧ - ٣١٣ ومصادرها، وأيضًا: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/ ٥١ - ٩١ ، و٨/ ٢٤٥ وما بعدها.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) راجع: الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٨٦.

والفرق بين الخرج والخراج: أن الخرج في الرقاب،والخراج من الأرض، وقيل: الخراج لغة التخريج، كأن هذا المقدار المأخوذ خارج من الشيء الذي وقعت الضريبة عليه أداءً لحق من الحقوق، وفي القاموس المحيط: الخرج: الإتاوة، فالخراج جمعه إخراج وأخاريج وأخرجة، وفي لسان العرب: الخرج والخراج واحد، وهو شيء يخرجه القوم في السنة من مالهم بقدر معلوم، ومعنى قول الرسول ﷺ: «الخراج بالضمان»(1).

أي أن غلة العبد للمشتري بسبب كونه في ضمانه، وذلك بأن يشتري عبدًا، ويستغله زمانًا، ثم يعثر فيه على عيب دسه البائع، فله رده والرجوع بالثمن، أما الغلة التي استغلها فهي له طيبة؛ لأنه كان في ضمانه.

فلكلمة الخراج إذن المعاني الآتية: الأجر، الغلة، الإتاوة، أو اسم لما يخرج، أي الحصة من المال يخرجها القوم في السنة، وثمة رأي بأن الكلمة ليست عربية أصيلة، وأنها منقولة عن اللغة اليونانية عن طريق البيزنطيين، وكانت تعني الضريبة بصفة عامة. وفي دائرة المعارف الإسلامية: الخراج كلمة عربية استعارها العرب من مصطلحات الروم الإدارية، وكان معناها بصفة عامة الضريبة التي فرضت على غير المسلمين في دار الإسلام، وفي بداية القرن الأول الهجري أصحبت تدل بخاصة على الضريبة التي تجب على الأرض المملوكة في مقابل الجزية التي تستعمل بمعنى خراج الرأس(2).

هذا ولاصطلاحي (خراج) و(جزية) معنى عام للضريبة مميز عن (إتاوة)، كما أن كلًّا منهما قد يعني ضريبة الأرض أو ضريبة الرأس حسب العبارة التي تحدد ما

---

(1) سبق تخريجه.

(2) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي: ص187 والموارد المالية في الإسلام: ص274-275.

إذا كان ضريبة على الأرض أو على الرأس، وإلى جانب هذا المعنى العام لكل من هذين الاصطلاحين معنى خاص، فالخراج يعني أنه ضريبة الأرض، والجزية تعني أنها ضريبة الرأس، وهذا المعنى الخاص المميز لكل منهما كان موجودًا في عهود الإسلام الأولى.

أما الخراج شرعًا: فهو ما يفرض على الأرض التي فتحها المسلمون عنوة أو صلحًا، فهو ما يأخذه السلطان من وظيفة الأرض، أي ما وضع على رقاب الأرضين من حقوق تؤدى عنها، وهو بخلاف العشور التي تفرض على إنتاج الأرض، ويقابله في زمننا الآن ما نطلق عليه الضريبة العقارية على الأراضي الزراعية أو ضريبة الأطيان أو الأموال الأميرية ونحو هذا[١].

هذا ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف[٢]: الأرض الزراعية من حيث الضريبة الزراعية فيها نوعان: أرض يجب فيها عشر ما يخرج منها أو نصف عشره، وتسمى الأرض العشرية. وأرض يجب فيها مقدار يعين عليها باعتبار مساحتها أو الخارج منها سمى الأرض الخراجية، ومرجع هذا التقسيم إلى صفة اليد الموضوعة على الأرض ابتداءً وقت فرض ضريبتها، فإن كانت يدًا إسلامية كانت الأرض عشرية، وإن كانت غير إسلامية كانت الأرض خراجية، فكل أرض استأنف المسلم إحياءها من أرض الموات أو أسلم أهلها عليها طوعًا وكانوا أحق بها أو غنمها المسلمون وقسموها بين فاتحيها، فهي أرض عشرية يجبى منها عشر الخارج أو نصفه على ما هو مفصل في أحكام الزكاة في الزروع والثمار، هذا وكل أرض ظهر عليها المسلمون عنوة، وتركوها في يد أهليها أو صولح أهلها عليها بخراج يؤدى عنها فهي أرض

---

(١) انظر مثلًا: الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الوضعية: ص٣٠٧.

(٢) في كتابه القيم على صغر حجمه: السياسة الشرعية: ص١١٥.

خراجية يجبى منها ما يعين عليها، وكل من الخراج والعشر ونصف العشر هو ضريبة الأرض الزراعية، ولكن منشأ هذا التفصيل أن الأرض الزراعية إذا كانت اليد عليها في مبدأ فرض ضريبتها يد مسلم يكون ذو اليد مخاطبًا بقوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ وهذا الحق المجمل بينته السنة في حديث رسول الله ﷺ: «ما سقته السماء ففيه العشر، وما سقي بنضح أو دالية أو آلة ففيه نصف العشر»[1].

فيكون المفروض عليه في أرضه الزراعية مقدارًا نسبيًّا معينًا بالنصوص، ولا يتدخل في تقديره أحد، فيكون من أنواع الزكاة، ومصرفه مصارفها أما إذا كانت اليد التي على الأرض في مبدأ فرض ضريبتها يد غير مسلم فلا يخاطب ذو اليد عليها بالآية الكريمة التي معنا، وهي قوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ وذلك لأن غير المسلمين لا يخاطبون بفروع الشريعة، فلا يفرض عليها ما قضت به النصوص، ولا يسوغ تركها بدون فرض ضريبة عليها؛ لأنه لا بد للأرض من مؤنة تكون بها بقاؤها واستثمارها وصلاحها، ولهذا جعل الشارع للإمام أن يفرض عليها خراجًا حسبما يقدره، فالخراج من الأرض الخراجية هو في مقابلة العشر من الأرض العشرية غير أنه للفارق الذي بيَّنها عُد العشر أو نصفه من الزكاة، وصرف في مصارفها، وعد الخراج من الفيء، وصرف في مصارفه؛ ولهذا لا يوضع الخراج ابتداءً على أرض في يد مسلم، ولا يوضع العشر أو نصفه ابتداءً على أرض في يد غير مسلم، أما بعد حال الابتداء فقد تنتقل الأرض الخراجية إلى يد المسلم وتبقى خراجية، وتنتقل الأرض العشرية إلى يد غير المسلم وتبقى عشرية، وقد يضرب الخراج قدرًا معينًا على كل مساحة من الأرض، كأن يُضرب على كل فدان قدر معين، وهذا يسمى خراج وظيفة؛ لأن الحاكم أو الإمام أو ولي الأمر هو الذي وظف

(١) سبق تخريجه.

هذا المقدار أو عينه على هذه الأرض، ويسمى أيضًا خراج المقاطعة وخراج المساحة[١].

وقد يضرب أيضًا حصة شائعة فيما يخرج من الأرض، وهذا يسمى خراج مقاسمة، ولا حد لأقل ما يضرب ولا لأكثره، فلو قارنا بين النوعين من الخراج، خراج الوظيفة، وخراج المقاسمة يظهر لنا الآتي:

١) خراج الوظيفة يجب في الذمة، ويتعلق بالتمكن من الانتفاع بالأرض، أما خراج المقاسمة فيتعلق بالخارج من الأرض لا بالتمكن من الزراعة حتى إذا عطل الأرض صاحبها مع التمكن من الانتفاع لم يجب عليه شيء، في هذه الحالة يكون خراج الوظيفة أفضل للدولة؛ لأنها تحصل على حقها بمجرد التمكن من الانتفاع بالأرض حتى ولو لم ينتفع بها صاحبها.

٢) خراج الوظيفة ضريبة ثابتة تفرض على الأرض متى كانت صالحة للزراعة، وخراج المقاسمة ضريبة نسبية تؤخذ بنسبة محصول الأرض، وهو عادة يتراوح بين الخمس والنصف، وهنا يكون خراج الوظيفة أنسب للممول؛ لأنه يعرف مقدار الواجب عليه فيدفعه للسلطان ويتصرف في إنتاجه. أما في خراج المقاسمة فإن الفلاح أو الزارع سينتظر عامل الخراج ليخرص له الثمار ويعرف حق ولي الأمر، وبعد ذلك يستطيع الممول التصرف في إنتاجه.

٣) خراج الوظيفة لا يؤخذ إلا مرة واحدة في السنة، حتى لو أنتجت الأرض مرتين، على حين يجبى خراج المقاسمة كلما تجدد المحصول.

٤) خراج الوظيفة يجبى نقدًا أو عينًا، وخراج المقاسمة يجبى عينًا مما تنتجه

---

(١) راجع: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/ ٥٨-٥٩ ومصادرهما.

الأرض (١).

ونعود مرة أخرى إلى كلام الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية الذي قال بعد بيان أنواع الخراج (خراج الوظيفة وخراج المقاسمة) قال: وأول إمام اجتهد في فرض الخراج عمر بن الخطاب ﷺ ضربه على أرض السود في العراق لما حبسها أهلها على خراج يؤدونه بعد أن استشار كبار المهاجرين والأنصار، وكان عمله سنة متبعة في كل أرض يظهر عليها المسلمون، ويقرون أهلها عليها(٢).

وأضاف قائلًا: والسياسة التي وضعت لضرب الخراج أو تقديره سياسة عادلة، فقد نص على أن الأرض تختلف من وجوه ثلاثة، لكل وجه منها أثر في زيادة الخراج ونقصانه:

أحدها: ما يختص بالأرض من الجودة يزكو بها زرعها أو رداءة يقل بها ريعها.

والثاني: ما تختص بالزرع مما يكثر ثمنه وما يقل.

الثالث: ما يختص بالسقي؛ لأن ما احتمل المئونة في سقيه بالآلات لا يسوى بما سقي بالسيوح والأمطار أي بدون تكلفة ومشقة.

وقالوا: لا بد لواضع الخراج من اعتبار هذه الأوجه الثلاثة واعتبار كل ما تتفاوت به الأرضون ليُعْلَم قدر ما تحتمله الأرض من خارجها فيقصد العدل فيها من غير زيادة تجحف بأهل الخراج، ولا نقصان يضر بالمصارف (٣).

وكما أوجبوا أن يراعى في كل أرض ما تحتمله أوجبوا ألا يستقصي غاية المحتمل، وأن يترك لأرباب الأرض ما يجبرون به النوائب والجوائح كما قال الماوردي، فقد قرر علماء أصول الفقه أن العشر مئونة فيها معنى العبادة، والخراج

(١) انظر: الموارد المالية في الإسلام: ص٣٠٤.

(٢) السياسة الشرعية: ١١٧-١١٨.

(٣) راجع أيضًا: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/ ٦٦ - ٦٨ ومصادرها.

مئونة فيها معنى العقوبة. أما كون كل منهما مئونة الأرض فوجهها واضح؛ لأن مئونة الشيء ما به بقاؤه وقوامه، وبقاء الأرض بأيدي أهليها وصلاحها واستثمارها إنما هو بما يؤدى عنها مما يستعان به على دفع العدوان عليها وتمهيد ريها وطرق استثمارها من العشر أو الخراج. وأما كون العشر فيه معنى العبادة فكذلك وجهه واضح لأنه من أنواع الزكاة، وفي أدائه امتثال لما نص عليه في الكتاب وبينته السنة المطهرة. وأما كون الخراج فيه معنى العقوبة، فليس له وجه ظاهر؛ لأن أحاديث عمر مع الصحابة في بدء وضعها، والآراء التي تبودِلت في تلك الشورى صريحة، إنما وضع ليستعان به على حماية التعذر وإدرار العطاء على الجند وسائر ما تقتضيه المصالح العامة، وليس فيه ذكر العقوبة.

ومن هنا يتبين أن الخراج هو ما يضرب ابتداء على الأرض الزراعة التي يقر عليها غير المسلمين، وأن أساسه هو اجتهاد عمر بن الخطاب ﷺ وكبار الصحابة، وقد يطلق الخراج على كل ما يرد للدولة من الموارد الدورية وغير الدورية إطلاقًا على سبيل التغليب، ومن هذا كتاب (الخراج) للقاضي أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة، وقدكتبه لأمير المؤمنين هارون الرشيد مبينًا له موارد الدولة، وكيف يجبى المال منها وفيم يصرف، وهو كتاب قيم جمع شتات هذا الموضوع بأبلغ الأساليب وأفصح العبارات، وضمنه من العظات والنصائح ما يهتدي به إلى أقوم الطرق في تدبير الشئون المالية، وكذلك كتاب الخراج للإمام يحيى بن آدم المتوفى سنة ٢٠٣هـ، وهو لا يبلغ مرتبة الأول، لكنه يمثل فكرًا آخر للنظام المالي في الإسلام(١).

---

(١) وراجع: السياسة الشرعية: ١١٨، ١١٩.

## ثانيًا: نشأة الخراج

نتكلم هنا عن نشأة الخراج في النظام المالي الإسلامي، أو عن قصة وضعه في الدولة الإسلامية، بعد أن أشرنا إلى أقسامه بين خراج الوظيفة وخراج المقاطعة أو خراج المساحة أو تحت أي مسمى، فلا مشاحة في الاصطلاح[1]:

وفي البداية أقررحقيقة مفادها أن الدولة الإسلامية لم تكن أول دولة وضعت الخراج على رعاياها، فقد عرف الخراج قديمًا، ففي عهد يوسف عليه السلام كما نعرف جميعًا جاع المصريون أثناء القحط، فباعوا عليه كل ما اقتنوه من ذهب وفضة وماشية، ولم يبق لهم إلا الأرض فباعوه إياها بالخبز، ومن ذلك التاريخ أصبحت الأرض ملكًا للحاكم يملك رقبتها، ويملك الأهالي منفعتها على شرط تسديد الخراج، وهكذا كان شأن الأراضي في كل الممالك القديمة. أما أول من وضع الخراج في الإسلام فهو عمر بن الخطاب ﷺ كما أشرنا قبل قليل.

وقصة وضع الخراج على الأرض المفتوحة جديرة بالاهتمام؛ لأنها تبين مدى سعة أفق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ وفقهه وفهمه للأمور وحرصه على مصلحة الرعية أولها وآخرها، وتُبين في الوقت ذاته الدوافع لوضع الخراج ومدى الأدب الجم وحسن السياسة والإدارة التي تحلى بها عمر أثناء الجدال مع معارضيه وهو يقدم على هذا الأمر العظيم الذي رأى فيه بعض الصحابة خروجًا على ما ألفوه في حكم غنائم الحرب وعلى ما فعله الرسول ﷺ في أرض خيبر.

فحينما أتم الله النصر للأمة الإسلامية وتوالت الفتوحات طلب المجاهدون من قواد عمر بن الخطاب أن تقسم بينهم المدن وأهلها والأرض وما فيها من شجر أو

(1) وانظر أيضًا: الأحكام السلطانية للماوردي: ١٨٦ وما بعدها، والموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/٥٨-٦١ والموارد المالية في الإسلام: ٣٠٣.

زرع، فرفض القواد القسمة حتى يرجعوا إلى أمير المؤمنين، فلما وصل الخبر إليه شاور الصحابة في قسمة الأرضين التي أفاءها الله على المسلمين، والشورى كما نعلم وكما سبق أن وضحنا من قبل هي أصل من أصول الشريعة الإسلامية، فلم يبتَّ في هذا الأمر الحيوي بنفسه، بل آثر الرجوع إلى أصحاب رسول الله ﷺ ليساعدوه بالرأي وليمدوه بالمشورة أو بالنصيحة، فلما طلب قوم منه القسمة أجابهم بقوله: فكيف بمن يأتي بعد من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ فما هذا برأي، فهو لا يريد أنْ يستأثر بهذه الأرض الآباء، ثم تورث عنهم ولا يبقى للمسلمين اللاحقين شيء، وإذا كان الآباء المحاربون يستحقون ذلك لجهادهم، فما الذي يميز أبناؤهم وأحفادهم عن بقية المسلمين بحيث يستأثر ورثة المحاربين بالأرض دون الآخرين، وهم جميعًا لم يحاربوا، ومن ثم يجب أن تعم الفائدة الجميع، وهنا سأله عبد الرحمن بن عوف قائلًا: ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم؟ فقال عمر: هو كما تقول: ولكني أرى غير ذلك، فقد لا يفتح المسلمون بلادًا فيها كبير نيل أو قد تكون كلًّا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق والشام بعلوجها، فما يُسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذه البلاد وبغيرها؟ كأنه يقصد أن بلاد العراق والشام غنية، وقد يفتح الله على المسلمين بلادًا فقيرة، ولما كانت دولة الإسلام تحتاج إلى حماية الثغور والمدن، فإذا قسمت البلاد الغنية بين الفاتحين، فمن أين لولي الأمر أن ينفق على الأرامل وعلى الذرية، ويحمي البلاد المفتوحة الغنية والفقيرة[(١)]؟

كان عمر ﷺ إلى جانبه تفكير الاقتصادي السليم حين حافظ على حق المسلمين اللاحقين كان يفكر أيضًا تفكيرًا عسكريًّا، إذ كان يرى وجوب المحافظة على

---

(١) انظر: الموارد المالية في الإسلام: ٢٧٦، ٢٧٧.

مكاسب الدولة الإسلامية وحمايتها عسكريًّا، ولذلك فهو يفكر في الموارد المالية وبقائها أو استمرارها لسد هذه الحاجة. وكان كلما قال له المعارضون: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، وعلى أبنائهم وأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ كان يقول لهم: هذا رأي، لا يزيد على ذلك. قالوا: فاستشر، فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا، وكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم رأي عمر، ولم يكتف بذلك، بل أرسل إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد الله تعالى وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكم أو لم أدعكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، فهو يعاملهم كما ترون بمنتهى الأدب ويعتذر لهم عن الإزعاج بطلبهم المشورة، ويقول لهم إنه لا يستطيع حمل الأمانة وحده، بل لا بد أن يشترك معه ممثلو المسلمين، إذ لا يستطيع البت في ذلك بمفرده، فما هو إلا واحد منهم، ثم يشعرهم بأهمية الموضوع بعد ذلك قائلًا لهم: أنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي، فهو يعرض عليهم أيضًا المشكلة ويطلب منهم الرأي الصائب حسب ما يرونه هم، وينهاهم عن القول بما يوافق رأيه، بل يطلب منهم كلمة الحق، ويقول لهم: معكم من الله كتاب ينطق بالحق، ويقسم بالله أمامهم أنه إن كان قال أمرًا فإنه إنما يريد به الحق.

قبل هؤلاء الأنصار المشاركة في هذه المشكلة وطلبوا منه أن يعرضها عليهم فقال: قد سمعت كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن ظلمتهم شيئًا هو لهم، وأعطيته غيرهم لقد شقيت، فهو يشكو أمام الأنصار ما لحقه من كلام المعارضين، وقولهم إنه يظلمهم من أجل الآخرين، ويرى أن في هذا شقاءً له إن كان صحيحًا، فكيف يأخذ حقهم ويعطيه

الآخرين، ولا شك أن هذا من أقسى أنواع الظلم أن يأخذ ولي الأمر حق شخص ويعطيه الآخر، وحاشا لله أن يفعل عمر ذلك، وكانت طريقة شكواه على كبار الأنصار تدل على مدى الحلم الذي يتمتع به خليفة رسول الله ﷺ فحاكم البلاد يطلب منهم حمايته من كلام المعارضين وينفي عن نفسه الظلم، كما يدل على جرأة المعارضين باتهامهم ولي الأمر بالظلم حين توهموا ذلك، ثم ذكر لهم من أسباب وضعه الخراج أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، أي أن أمور الدولة الإسلامية بدأت تستقر، وأنها خلصت من الفتح، وبقي أمامها حماية الدعوة الإسلامية من الانتكاس، والتفرغ للتنظيم الذي يشمل أمور الدولة سياسيًّا واقتصاديًّا وإداريًّا وماليًّا، ولذا لم يوافق عمر على قسمة الأرض كما كانت تقسم، ولما كانت أرض كسرى هي آخر أرض فتحتها المسلمون قسم عمر غنيمة الأموال المنقولة بين الفاتحين كما هو حكم الشرع، لكنه رأى بالنسبة للأرض أن يحبسها بعلوجها ويضع الخراج على أرضهم كما يضع على رقابهم الجزية لتكون فيئًا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم، ويضيف عمر إلى أسباب وضع الخراج ما يلي: فيقول: أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أي أنه يقول: إن حدود الدولة الإسلامية ومنافذها تحتاج إلى رجال يقيمون فيها ويتفرغون لحمايتها فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض بين الفاتحين، ثم إن حاجة هذه الثغور إلى الحماية ليست حاجة وقتية، ولكنها دائمة، ومن ثم لا بد من مال ينفق على القائمين بحمايتها، ثم يقول: أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش ولا بد من إدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟! وهو في هذا يفكر تفكيرًا سليمًا، فالانتصار الأول وفتح البلاد لا يكفي، بل لا بد من حمايته، ومن يضمن له أن لا ينقلب سكان هذه المدن على أعقابهم، ويخرجوا عن طاعة الدولة الإسلامية، ويعرضوها لحروب

ومشاكل جديدة، لكنه رأى ﷺ أن يحمي الجيش الإسلامي انتصاراته في البلاد المفتوحة، خصوصًا وأنهم تركوا أناسًا كثيرين على دينهم، فوجب أن تكون الدولة الإسلامية يقظة ومستعدة لكل طارئ، فإذا كان في كل مدينة جيش إسلامي قوي قطع الطريق على كل من يناوئ الدولة الإسلامية وحال دون خروجهم على سلطانها وتمردهم على أوامرها وتعاليمها(١).

لما رأى الأنصار قوة حجة أمير المؤمنين قالوا جميعًا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم، وبعد موافقتهم على رأيه استشارهم فيمن يبعثه لساحة العراق، فأشاروا عليه بعثمان بن حنيف فأرسله لذلك.

لم يكتف ﷺ بمشورة أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، وإنما رجع إلى المعين الذي لا ينضب إلى كتاب الله عز وجل، فوجد فيه الدليل المقنع، فقرأ قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧] ثم قرأ قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر:٨] فهذه بينت حقوق المهاجرين، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر:٩] فهذه بينت حقوق الأنصار، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر:١٠].

---

(١) وراجع المصدر السابق: ٢٧٨-٢٨٠.

ولما تلا هذه الآيات على معارضيه قال: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء، وكان مما قاله معاذ بن جبل لعمر: والله إن قسمتها، ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة الواحدة، ثم يأتي بعدهم قوم آخرون يسدون في الإسلام مسدًا، وهم لا يجدون شيئًا، فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم، فصار عمر إلى قول معاذ، وكان بلال ﷺ من أشد المعارضين لعمر لدرجة أنه سأل أن يكفي بلالًا وذويه[١].

(١) المصدر نفسه: ٢٨٠، ٢٨١.

## ثالثًا: ما في نظام الخراج من مصلحة معتبرة شرعًا

**ويكفي أن نذكر منها ما يلي[١]:**

أ - تأمين مورد مالي ثابت للأمة الإسلامية بأجيالها المتعاقبة ومؤسساتها المختلفة، فقد نظر عمر بن الخطاب ﷺ كما رأينا قبل قليل إلى مستقبل الأمة الإسلامية وأجيالها القادمة فرأى أن كثيرًا منها سيقع في شظف العيش والحرمان إذا ما قسمت تلك الأراضي المفتوحة عنوة ووزعت على الفاتحين، ولهذا رأى ﷺ عدم التقسيم ووقف الأرضين وضرب الخراج عليها ليكون موردًا ماليًّا ثابتًا للأجيال القادمة، وعلى حد تعبيره: أتركها خزانة لهم[٢].

ب - من المصالح المعتبرة أو المتحققة شرعًا في الخراج توزيع الثروة وعدم حصرها في فئة معينة كما أشرنا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧]قد أشار معاذ بن جبل ﷺ على عمر ﷺ لما رأى إصرار بعض الصحابة على التقسيم بقوله: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم يبيدونه ويصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًا فلا يجدون شيئًا، فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم، فرضي عمر قول معاذ فوقف الأرض على المسلمين وضرب عليها الخراج، وأصبح ينفق منه على مصالح المسلمين جميعًا بما فيهم الفقراء والأغنياء.

ج - عمارة الأرض بالزراعة وعدم تعطيلها، وذلك لأن عمارة الأرض بالزراعة والانتفاع بما في باطنها من معادن مطلوب من الناس عامة، ومن المسلمين خاصة،

(١) راجع مثلًا: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/ ٥٧-٥٨.

(٢) انظر: نيل الأوطار للشوكاني: ٨/ ١٨ مطبعة الحلبي بالقاهرة.

فهو من مقتضيات الاستخلاف العام للناس في الأرض كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[البقرة:٣٠] وكان قصد عمر بن الخطاب ﷺ من ضرب الخراج أن تبقى الأرض عامرة بالزراعة، فأهلها أقدر من الغانمين على ذلك لتوفر الخبرة والقدرة على الزراعة، ولذلك قال في أهلها: يكونون عمّار الأرض، وهم أعلم بها وأقوى عليها، وقد سلك عمر ﷺ في ذلك مسلك النبي ﷺ، فلما فتحت خيبر وصارت الأرض والأموال المغنومة تحت يده، ولم يكن له من العمال ما يكفون عمارة الأرض وزراعتها دفعها إلى أهلها على أن يزرعوها ولهم نصف ثمرتها، وبقيت على ذلك طيلة حياة النبي ﷺ وحياة أبي بكر الصديق ﷺ حتى أجلاهم عمر ﷺ إلى الشام.

وجملة القول: لم يوافق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ على قسمة الأرض المفتوحة، بل رأى إبقاءها فيئًا للمسلمين يستفيد بها أولهم وآخرهم مستندًا إلى المبررات الآتية[١]:

١) حفظ حق من جاء بعد من المسلمين، فحين رفض عمر قسمة سواد العراق تلا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر:١٠] قال: ولد آدم الأحمر والأسود، فقد أشرك الله الذين من بعدهم في هذا الفيء إلى يوم القيامة، وقال: لولا آخر الناس لقسمت الأرض كما قسم النبي ﷺ خيبر، ولكن أتركها لهم خزانة يقتسمونها، وتلك نظرة صائبة من عمر بن الخطاب، فهو يهدف من قراره بعدم التقسيم إلى مصلحة الأجيال القادمة، وقد فعل ذلك في الجزية أيضًا، فحين كتب له عمرو بن العاص بشأن أخذ الجزية من أهل الإسكندرية على أن يرد عليهم ما سبى منهم أجابه عمر بن الخطاب ﷺ بالموافقة على أخذ الجزية قائلًا: ولعمري لجزية

(١) وراجع: الموارد المالية في الإسلام: ٢٩١-٢٩٤.

قائمة تكون لنا ولمن بعدنا من المسلمين أحب إلي من فيء يقسم ثم كأن لم يكن، هو يرى أن الجزية مصدر دخل دائم للدولة الإسلامية وما زال رجال الاقتصاد يطبقون هذه الفكرة في عصرنا حيث ينظرون في إقامة المشروعات الاقتصادية وفرض الضرائب من أجل تمويلها إلى مصلحة الأجيال اللاحقة.

٢) بقاء الأرض في يد أهلها أصلح لهم، وأصلح للمسلمين، إذ يستطيعون عمارتها، فهم أي أهل الأرض أعلم بها من الفاتحين الذين جاءوا من جزيرة العرب، حيث لا زراعة تذكر، هم أيضًا أقوى على عمارة الأرض من الفاتحين لوفرة خبرتهم، ولما لديهم من آلات ولتحملهم للعمل الزراعي، في ذلك يقول عمر بن الخطاب: يكونون عمّار الأرض، فهم أعلم بها وأقوى عليها، وليكن صرف جزء من خراج الأرض على عمارة الترع والجسور والمصارف وتحسين التربة وأصناف البذور وما إلى ذلك مما يعود بالخير والمصلحة على الجميع، وإلا فلو قسمت لاستأثر كل مجاهد بنصيبه، ولم يبق ما يصرف على عمارة الأرض، وفي هذا ما فيه من ضرر لاقتصاديات البلاد.

٣) وليكون الخراج -كما قلنا- مادة ثابتة للمسلمين، فقد كتب عبد الحميد بن عبد الرحمن إلى عمر بن عبد العزيز أن أهل العراق سألوه أن توضع عليهم الصدقة ويرفع عنهم الخراج، فكتب إليه عمر: إني لا أعلم شيئًا أثبت لمادة المسلمين من هذه الأرض، فأجرِ على جدول منها ما يجري على أرض الخراج..إلى آخر ما قال.

٤) وليكون الخراج قوة للمسلمين في صدر الإسلام وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، فحين فتحت مصر طلب الزبير بن العوام من عمرو بن العاص قسمة الأرض، فرفض عمرو حتى يكتب إلى عمر بن الخطاب الذي أجابه بقوله: دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة، قال أبو عبيد: أراه أراد أن تكون فيئًا للمسلمين ما تناسلوا يرثونه قرن عن قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم، فالخراج مصدر لإيرادات

الدولة، به تتمكن من إقامة جيش قوي يحمي البلاد ويحمي مكاسبها، وهو ما دفع عمر بن الخطاب إلى وضع الخراج حين قال لمناقشيه: أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يحمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج؟! فإذا تمكنت الدولة الإسلامية من تكوين جيش قوي يحمي حدودها ومدنها حديثة العهد بالإسلام تحققت قوتها، وبالتالي لا يجوز المساس بمصدر هذه القوة، وهو الخراج الذي أراده عمر بن الخطاب أن يكون كذلك، فالخراج لمصلحة الدولة وللجهاد في سبيل الله.

٥) وضع الخراج على الأرض وعدم تقسيمها يمنع قيام الملكيات الكبيرة كما قلنا، إذ إن الأراضي التي تعد بملايين الأفدنة سوف تقسم على عشرات الألوف من الفاتحين، مما يترتب عليه احتكارهم للأراضي الزراعية، وإذا انقرض هؤلاء آلت هذه الملكيات الكبيرة إلى أفراد قليلين مما يؤدي إلى تضخم الملكيات، وبقية المسلمين لا يجدون شيئًا.

٦) كذلك لم يوافق عمر بن الخطاب على قسمة الأرض؛ لأنه لم يبق بعد أرض كسرى شيء يفتح، فكأنه يرى أن الأمور قد استقرت، وأن الدولة فرغت من الغزو والفتح، ومن ثم وجب أن ترتب الأمور الإدارية والسياسية والاقتصادية والمالية.

٧) كذلك لو قسمت الأرض بين الفاتحين ما كان مال ينفق منه على الضعفاء من اليتامى والأرامل والمساكين.

٨) إبقاء الأرض في أيدي أهلها ووضع الخراج عليها يحقق الوئام بين سكان الدولة الإسلامية، وفي ذلك يقول علي بن أبي طالب: (أيها الناس أعينوا عليّ أنفسكم، فإن السبعة – أو قال: التسعة – يكونون في القرية فيحيونها بإذن الله، ولولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت السواد بينكم)، فهو يرى أن قسمة الأرض

بين الناس قد تؤدي إلى التشاحن والتنافر.

وفي الحقيقة أن ما قام به عمر بن الخطاب ﷺ يعد أصلًا من الأصول السديدة في الفتح وتعمير البلاد المفتوحة، حيث راعى مبدأ حفظ الثروة المحلية لأهلها لتكون مادة ينتفع منها الفاتح ومن يجيء بعد من المسلمين، وأصلًا تنمو بنمائه ثروة البلاد ولتوسيع مجال الكسب أمام أهل الأرض لئلا يعيشوا لاجئين، ولكي يرضوا عن الدين الجديد وسلطانه الذي لم يمس معاشهم، بل كفل لهم حريتهم في أبدانهم وأموالهم وعقيدتهم، مما دفعهم إلى الدخول فيه بالاقتناع.

وقل أن تفعل الدول المنتصرة مثل هذا في البلاد المستعمرة، بل إن بعض المستعمرين يعدون البلاد المفتوحة بالقوة والقهر ملكًا حلالًا لهم يجوز لهم بموجبه انتزاع ثروة أهلها كما فعلت إسرائيل بملايين العرب وغير ذلك.

## رابعًا: الخلاف حول كيفية وضع الخراج

رأينا قبل قليل الجدال الذي دار بين عمر بن الخطاب وبعض أصحاب الرسول ﷺ حول قسمة الأرض المفتوحة، وإصرار عمر على إبقائها بيد أهلها، ووضع الخراج عليها ليعم نفعها أول المسلمين وآخرهم، ولذلك قال علي بن أبي طالب: إن عمر بن الخطاب كان رشيد الأمر، ولن أغير شيئًا مما صنعه، وقد أشرنا إلى طرف من المصالح المعتبرة أو المتحققة شرعًا من هذا الصنيع الذي فعله عمر، ووافقه عليه بعد ذلك من كان يحاوره أو يختلف معه في الرأي كما بينا قبل بضع صفحات من هنا.

ومن جهة أخرى: اختلف الفقهاء في ذلك[1]؛ فالشافعي يرى قسمة الأرض، ومالك يرى عدم قسمتها، والأحناف والحنابلة يرون أن الإمام بالخيار بين قسمة الأرض وبين وقفها، ويرون أن هذا التخيير تخيير مصلحة لا تخيير شهوة، إذا كان الأصلح للمسلمين قسمتها قسمها، وإن كان الأصلح أن يقفها على جماعتهم وقفها، وإن كان الأصلح قسمة بعضها ووقف بعضها فعله؛ لأن النبي ﷺ قسم أرض بني قريظة وبني النضير، وترك قسمة مكة، وقسم بعض خيبر وترك بعضها لما ينوبه من مصالح المسلمين.

وسبب اختلافهم حول قسمة الأرض ما يظن من التعارض بين آية سورة الأنفال وآية سورة الحشر، إذ إن آية الأنفال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال:٤١] تقتضي بظاهرها أن كل ما غنم يخمس، وأن قول الله تعالى في آية الحشر: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر:١٠] عطفًا على ذكر الذين أوجب الله لهم، فيمكن أن يفهم منها أن جميع الناس الحاضرين والآتين شركاء في الفيء كما فهم عمر بن الخطاب ﷺ ولم يقسم الأراضي التي فتحت عنوة، فمن رأى أن الآيتين

---

(١) انظر مثلًا: بداية المجتهد: ٢/ ٢٠٣ والموسوعة الفقهية الكويتية: ٣/ ١١٨، ١٩/ ٦١ ومصادرهما.

متواردتان على معنى واحد، وأن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال استثنى من ذلك الأراضي، أي لم يقل بقسمة الأرض، ومن رأى أنهما ليستا واردتين على معنى واحد وأن آية الأنفال خاصة في الغنيمة وآية الحشر خاصة في الفيء، قال: تخمس الأرض، لاسيما وقد ثبت أن الرسول ﷺ قسم خيبر بين الغزاة، هؤلاء القائلون بالتقسيم يقولون: تقسم الأرض لعموم الكتاب ولفعل النبي ﷺ، أما من قال بالتخيير بين القسمة وبين إبقائها بيد أهلها ووضع الخراج عليها فيستدلون بأن النبي ﷺ لم يقسم خيبر جميعها، وإنما أبقى جزءًا منها بأيدي أهلها، وكان يبعث لهم عبد الله بن رواحة ﷺ ليقاسمهم الإنتاج. فالإمام بالخيار بين القسمة أو إبقائها بأيدي أهلها، وعليه الخراج، وهو فعل عمر الذي قال: لولا آخر الناس لقسمت الأرض كما قسم النبي ﷺ خيبر. فقد وقف عمر ﷺ الأرض مع علمه بفعله ﷺ فدل ذلك على أن فعله لم يكن متعينًا، كيف والنبي ﷺ قد وقف نصف خيبر ولو كانت للفاتحين لم يقفها.

والراجح عندي هو القول الذي يجعل الأمر بيد ولي الأمر إن رأى المصلحة في القسمة قسم، وإن رأى المصلحة في إبقاء الأرض بأيدي أهلها وفرض الخراج عليها كما فعل عمر في أرض العنوة فله ذلك، فولي الأمر مفروض فيه أن يكون حريصًا على مصلحة الأمة كلها أولها وآخرها، والتشريع الإسلامي في مجموعه جاء لتحقيق مصلحة المسلمين السابقين واللاحقين، وترك الخيار بيد ولي الأمر يجعل الباب أمامه مفتوحًا لتحقيق المصلحة، فلو فتحت أرض جديدة ورأى الإمام أن تركها بيد أهلها سوف يقلل من حصيلتها كأن يستنكر أهلها الفتح الإسلامي ويعارضوه ولو بطريق سلبي فيهملوا الأرض ويتركوا عمارتها، فإنه في هذه الحالة يقسمها بين الفاتحين، والقول بوجوب قسمتها يحرم ولي الأمر من فرصة تقدير الأمور واتباع ما يحقق صالح الجماعة في حاضرها ومستقبلها، فإذا قرر الإمام عدم قسمتها تصير وقفًا بمجرد الظهور والاستيلاء عليها من غير وقف الإمام (١).

---

(١) وراجع: الموارد المالية في الإسلام: ٢٩٥-٢٩٧.

## خامسًا: شروط عامل الخراج وآدابه

يشترط في عامل الخراج الإسلام والحرية والأمانة والكفاية والعلم والفقه، ونحاول أن نشير بإيجاز إلى هذه الشروط فيما يلي(١):

**الشرط الأول: الإسلام:**

عامل الخراج قد مختصًّا بتقدير الخراج ووضعه، وقد يكون مختصًّا بجبايته ونقله من أرض الخراج إلى بيت المال، فإذا كان مختصًّا بوضع الخراج وتقديره، فيشترط فيه الإسلام؛ لأن هذا العمل ولاية شرعية، ويحتاج إلى الأمانة، ولذا فلا يولى الذمي تقدير الخراج ووضعه عند جمهور الفقهاء، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران:١١٨] وذكر ابن كثير في تفسيره: قيل لعمر بن الخطاب ﷺ: إن هاهنا غلامًا من أهل الحيرة نصرانيًّا كاتبًا، فلو اتخذته كاتبًا؟ قال: قد اتخذت إذن بطانة من دون المؤمنين، ويعقب ابن كثير على هذا بقوله: ففي هذا الأثر مع هذه الآية دليل على أن أهل الذمة لا يجوز استعمالهم في الكتابة التي فيها استطالة على المسلمين واطلاع على دواخل أمورهم التي يخشى أن يفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب، ولهذا قال تعالى: ﴿لا يألونكم خبالًا﴾ وقد سار الخلفاء الذين لهم ثناء حسن في الأمة على نهج عمر ﷺ في استبعاد أهل الذمة عن الوظائف التي فيها اطلاع على دواخل المسلمين، ولهذا ولغيره منع الفقهاء أن يستعمل الذمي في عمل يختص بوضع الخراج وتقديره، أما إذا كان مختصًّا بجباية الخراج ونقله فيختلف الحكم، فإذا كان يجبيه من

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية: للماوردي: ١٩٤ والموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/ ٧٥-٧٨ ومصادرها.

الذميين جاز أن يكون ذميًّا، وإن كانت معاملته مع المسلمين الذين بأيديهم الأرض الخراجية ففي جواز ذلك وجهان: والأصح عدم الجواز كما قال الإمام النووي.

الشرط الثاني: الحرية:

يشترط في عامل الخراج المختص بتقدير الخراج ووضعه الحرية، فلا يولى العبد تقدير الخراج؛ لأن هذا العمل ولاية شرعية، أما إذا كان العامل جابيًا فتشترط الحرية، إن لم يستقر في هذا العمل إلا عن استنابة، ولا تشترط إن استغنى عن الاستنابة؛ لأنه يكون في هذه الحالة كالرسول للمأمور.

الشرط الثالث: الأمانة:

فلا يولى الخائن وغير الثقة، لئلا يخون فيما أؤتمن عليه، ولا يغش فيما استنصح فيه، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال:٢٧] وقال تعالى: ﴿أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ﴾ [البقرة:٢٨٣] قال أبو يوسف في كتاب الخراج الذي وجهه إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد: «ورأيت أن تتخذ قومًا من أهل الصلاح والدين والأمانة فتوليهم الخراج».

الشرط الرابع: الكفاية:

يشترط في عامل الخراج الكفاية، بحيث يكون مطلعًا بالحساب والمساحة وكيفية خرص الثمار أي تقديرها، وذلك لأن عمر ﷺ قال: فمن رجل له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها، ويضع على العلوج ما يحتملون، فأخبر بعثمان بن حنيف فعينه؛ لأنه كان ذا بصر وعقل وتجربة.

الشرط الخامس الأخير: العلم والفقه:

وذلك لأن من يتولى موضوع الخراج يعتبر فيه أن يكون فقيهًا من أهل الاجتهاد، وإن ولي جباية الخراج صحت ولايته، وإن لم يكن فقيهًا مجتهدًا.

**أما عن آداب عامل الخراج فيكفي أن نقول أو نشير إلى ما يلي[١]:**

١) الرفق بأهل الخراج؛ ذلك لأنه ينبغي أن يكون رفيقًا بهم، ومن مظاهر هذا الرفق في استيفاء الخراج مثلًا: أن يأخذهم بالخراج كلما خرجت غلة، فيأخذهم بقدر ذلك حتى يستوفي تمام الخراج في آخر الغلة، ومعنى ذلك أن يوزع الخراج على قدر الغلة، حتى إن الأرض إذا كانت تزرع في الربيع والخريف مثلًا قسم الخراج نصفين، فيأخذ النصف من غلة الربيع، والنصف الثاني من غلة الخريف وهكذا.

٢) العدل والإنصاف: أي ينبغي أن يكون عادلًا في وضع الخراج وتقديره فيسوي بين الناس في هذه المعاملة ولا يحابي القريب على البعيد، ولا الشريف على الوضيع، ويأخذ منهم القدر الواجب عليهم بلا زيادة ولا نقصان.

٣) العفة: أي أن يكون عفيف النفس، فلا يطلب رشوة من أحد، ولا يقبل هدية من أهل الخراج؛ لما روي عن رسول الله ﷺ أنه لعن الراشي والمرتشي والرائش[٢]، وهكذا، وقد روى البخاري ومسلم عن أبي حميد الساعدي ﷺ قال: استعمل النبي ﷺ رجلًا من الأزد يقال له: ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي، فقال: «فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر يهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحدكم شيئًا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته؛ إن كان بعيرًا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر - أي تحدث صوتًا معروفًا بصوت الشاة - ثم رفع يده حتى رأينا عفرة إبطيه قال: اللهم هل بلغت اللهم هل

---

(١) المصدر الثاني السابق: ١٩/ ٧٨-٨٠.

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم، رقم١٢٥٧ وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأبو داود: كتاب الأقضية، باب في كراهية الرشوة، رقم ٣١٠٩ وابن ماجة: كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، رقم٢٣٠٤ والإمام أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم٦٢٤٦.

بلغت ثلاثًا »[١].

هذا الحديث يدل على أن الهدايا التي يقدمها أهل الخراج إلى العمال حرام. قال الخطابي: في هذا بيان أن هدايا العمال سحت، وأنه ليس سبيلها سبيل سائر الهدايا المباحات، وإنما يهدى إليه للمحاباة، وليخفف عن المهدي ويسوغ له بعض الواجب عليه وهو خيانة منه وبخس للحق الواجب عليه استيفاؤه لأهله، ولذلك تكلم العلماء على أن من أهم واجبات الإمام تجاه عمال الخراج الرقابة الفعالة عليهم، وذلك لضمان تحقيق العدل بين الناس.

وأيضًا قالوا: إن من الواجبات ضرورة منح عمال الخراج رواتب تكفيهم لاجتناب وقوع العمال في الرشوة وأكل أموال الناس بالباطل، وقد ذكر أبو يوسف في كتاب الخراج أن أبا عبيدة بن الجراح قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما: دنست أصحاب رسول الله ﷺ، فقال له عمر: يا أبا عبيدة إذا لم أستعن بأهل الدين على سلامة ديني فبمن أستعين؟ قال: أما إن فعلت فأغنهم بالعمالة عن الخيانة. يقول: إذا استعملتهم على شيء فأجزل لهم في العطاء والرزق حتى لا يحتاجوا.

(١) أخرجه البخاري: كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب من لم يقبل الهدية لعلة، رقم٢٤٠٧ ومسلم: كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، رقم٢٤١٣.

## سادسًا: مسقطات الخراج

**وعن هذه المسقطات حسبي أن أقرر رءوسها فقط، وهي:**

أولًا: انعدام صلاحية الأرض للزراعة.

ثانيًا: تعطيل الأرض عن الزراعة.

ثالثًا: هلاك الزرع بآفة سماوية.

رابعًا: إسقاط الإمام الخراج عمن وجب عليه.

خامسًا: البناء على الأرض الخراجية.

سادسًا: إسلام مالك الأرض الخراجية، أو انتقالها إلى مسلم(١).

---

(١) راجع كل هذه التفصيلات المتفق عليه منها والمختلف فيه في الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٩/ ٨٢ - ٨٧ وأقوال الفقهاء وأدلتهم فيها. وأيضًا: الأحكام السلطانية للماوردي: ١٩١ وما بعدها، ولأبي يعلى: ١٧٢.

وبذلك نكون قد وصلنا إلى نهاية الكلام عن أهم عناصر أو مدخلات النظام المالي في الإسلام حيث تناولنا بشيء من التفصيل: الزكاة وآثارها والضرائب وأنواعها وشروطها ثم الغنائم والفيء والعشور أو المكوس والجزية والخراج، مع العلم أن ثمة موارد أخرى لبيت مال المسلمين أو في النظام المالي الإسلامي؛ لا داعي لتفصيل القول فيها، فبعضها لم يعد له وجود يذكر في كثير من الدول الإسلامية، إن لم يكن كلها، ومنها:

- خمس الخارج من الأرض من المعادن من الذهب والفضة والحديد وغيرها، وقيل: مثلها المستخرج من البحر من اللؤلؤ والعنبر وسواهما.

- خمس الركاز، أي الكنوز، وهو كل مال دفن في الأرض بفعل الإنسان، والمراد هنا كنوز أهل الجاهلية وأهل الكفر إذا وجده مسلم، خمسه لبيت المال وباقيه بعد الخمس لواجده على تفصيل في ذلك؛ حيث الخلاف والشروط والضوابط.. إلى آخره.

- ما صولح عليه الحربيون من مال يؤدونه إلى المسلمين.

- مال المرتد إن قُتل أو مات، ومال الزنديق إن قُتل أو مات، فلا يورث مالهما، بل هو فيء، وعند الحنفية في مال المرتد تفصيل.

- مال الذمي إن مات ولا وارث له، وما فضل من ماله عن وارثه فهو فيء كذلك.

- غلات أراضي بيت المال وأملاكه ونتاج المتاجرة والمعاملة، ثم الهبات والتبرعات والوصايا التي تقدم لبيت المال للجهاد أو غيره من المصالح العامة، أيضًا الهدايا التي تقدم إلى القضاة ممن لم يكن يهدى لهم قبل الولاية أو كان يهدى لهم، لكن له عند القاضي خصومة، فإنها إن لم ترد إلى مهديها تورد إلى بيت المال؛ لأن النبي ﷺ أخذ من ابن اللتبية ما أهدي إليه، وكذلك الهدايا التي تقدم إلى الإمام من أهل

الحرب، والهدايا التي تقدم إلى عمال الدولة، إن لم يعط الآخذ مقابلها من ماله الخاص.

- من موارد بيت المال أيضًا: الأموال الضائعة ومواريث من مات من المسلمين بلا وارث، أو له وارث لا يرث كل المال عند من لا يرى الرد، ومن قتل وكان بلا وارث فإن ديته تورد إلى بيت المال والغرامات والمصادرات إلى آخره.

ومن جهة أخرى فإن الأموال التي تدخل بيت المال متنوعة المصارف، وكثير من أصنافها لا يجوز صرفه في الوجوه التي تصرف فيها الأصناف الأخرى، ومن أجل ذلك احتيج إلى فصل أموال بيت المال بحسب مصارفها، وقد نص الحنفية على أنه يجب على الإمام توزيع موجودات بيت المال على أربعة بيوت: منها بيت الزكاة، وبيت الأخماس، وبيت الضوائع أي الأموال الضائعة ونحوها اللقطة، وما لا يعرف صاحبه إلى آخره[1].

وهنا أجد من المناسب بل المفيد أن أشير - بإيجاز - إلى المقصود بالنفقات العامة للدولة وإيراداتها المالية، وأهم القواعد التي تحكم المسألتين - النفقات والإيرادات - في ضوء الإدارة المالية أو التنظيم الإداري والمحاسبي للدولة، من وجهة نظر الفكر السياسي الإسلامي. وهذا موضوع الفصل السادس والأخير من هذا الباب، الذي جعلته لبيان النظام المالي في الإسلام.

---

(١) ولمعرفة شيء عن هذه الموارد لبيت المال راجع: الموسوعة الفقهية: ٨/ ٢٤٥-٢٥٦.

# الفصل السادس

## النفقات العامة للدولة، وإيراداتها المالية

**وفيه أربعة مباحث:**

**المبحث الأول: مفهوم النفقات العامة للدولة وأقسامها.**

**المبحث الثاني: الموازنة بين نفقات الدولة ومواردها.**

**المبحث الثالث: أهم القواعد التي ينبغي مراعاتها في الإيرادات والنفقات.**

**المبحث الرابع: ضرورة وجود أجهزة تتولى رعاية مالية الدولة (جمعًا وإنفاقًا).**

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# تمهيد

على الرغم من أن الحديث عن النفقات العامة والإيرادات المالية قد يناسبه أن يكون في بداية مفردات النظام المالي للدولة الإسلامية؛ وبخاصة في أعقاب تعريفه أو بيان المقصود به، وما يميزه عن المالية العامة الوضعية، وحاجة الدولة الإسلامية إلى موارد مالية في الفصلين (الأول) و(الثاني) من هذا الباب.

لكنني رأيت من الأفضل أن أختم بها هذا الباب، بوصفها جوهر السياسة الشرعية والوضعية على السواء.

ثم إن المهم عندي أن تكون هذه المسائل أو المباحث موجودة في الكتاب – على نحو ما – تقدمت في الذكر عن موضعها المناسب أو تأخرت، فما هي إلا وجهات نظر نحو طرح بعض القضايا وكيفية تناولها أو طريقة معالجتها، ثم نتفق على حلها ويعذر بعضنا بعضًا فيما نختلف عليه.

ومهما يكن الأمر فإنني في هذا الفصل سأوجز الكلام عن النفقات العامة وأقسامها، والموارد المالية المطلوبة لهذه النفقات، والقواعد التي ينبغي مراعاتها في هذا الشأن، مع ضرورة وجود أجهزة إدارية ومحاسبية لتنظيم ورعاية السياسة المالية (جمعًا وإنفاقًا) في الدولة الإسلامية، وبيان ذلك في المباحث الأربعة التالية:

# المبحث الأول

## مفهوم النفقات العامة للدولة، وأقسامها

### أولاً – مفهوم النفقات العامة للدولة

يقصد بالنفقات العامة في النظم المالية الحديثة مبلغ من النقود تقوم الدولة أو السلطات الإدارية المختصة بإنفاقها بهدف إشباع حاجة عامة [١]، أو تقديم خدمة ذات نفع عام[٢].

ويتبين من هذا التعريف الذي لا تخرج التعريفات الأخرى عنه بالجملة أن النفقات المالية الحديثة تقتصر على الأموال أو المبالغ النقدية.

أما النفقات العامة للدولة الإسلامية فلا تقف عند هذا الشكل بل تتعداه إلى الأموال أو المبالغ العينية، وذلك لأن موارد بيت المال في الدول الإسلامية متنوعة الأشكال كزكاة الزروع والثمار وزكاة الإبل والأبقار والأغنام وزكاة المعادن والركاز، حيث يقول الفقهاء: إن الزكاة تجب في عين المال، وإن كان بعضهم يرى جواز إخراج الزكاة بالقيمة، على أية حال هذا التنوع في مصادر التمويل في الدولة الإسلامية أدى إلى تنوع الأموال التي تنفق الدولة منها، فهي تزود مرافقها مباشرة بما

---

(١) انظر ما قرره الدكتور عبد الهادي النجار في كتابه اقتصاديات النشاط الحكومي: ص٥٧ طبعة دار السلاسل – الكويت.

(٢) الموارد المالية للدولة الإسلامية للمزيني: ٦٣٨، وراجع أيضًا الصفة المالية للنفقة العامة، ومفهوم الحاجة العامة في الفكر الإسلامي في المصدر نفسه.

تحتاج إليه من سلع عينية أو مبالغ نقدية للعاملين فيها، وهذا يحقق إمكانية الاقتصاد في النفقات كما يحقق الإسراع في تلبية وإشباع الحاجات العامة، ويتبين أيضًا من تعريف النفقات العامة أن هدف هذه النفقات هو إشباع حاجة عامة، وذلك لا يختلف في الدولة الإسلامية عنه في الدول الحديثة إلا فيما يخالف الشريعة الإسلامية من وجود بعض الحاجات التي تعتبر في الدول الحديثة حاجات عامة مثل الملاهي والمسارح ودور السينما.

أما في نظر الشريعة الإسلامية فإنها لا تعتبر حاجات عامة؛ لأنها قد تكون محرمة بحسب ما يعرض فيها من لهو ومجون وغير ذلك، ويتبين من التعريف للنفقات العامة كذلك أن النفقة تصدر من الدولة أو السلطات الإدارية المختصة، وهذا لا يختلف في الدولة الإسلامية عنه في الدول الحديثة إلا أن الإمام أو رئيس الدولة الإسلامية مقيد بالأحكام الشرعية الخاصة بالنفقات، فلا يجوز له أن يقسم أموال بيت المال وفق رغبته ورغبات من حوله من البطانة، وفي هذا نذكر قول رسول الله ﷺ: «إن الله لم يرض أن يحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء»(١).

هذا من ناحية المصارف والنفقات، أما من حيث تقديم جزء من المال لكل مصرف أو مصلحة من المصالح العامة فهذا موكول إلى اجتهاد رئيس الدولة، فيجتهد في تقديم الأهم على المهم، وقد ناقش الفقهاء قديمًا هذه المسألة في مصارف الزكاة ومقدار ما يعطى منها المستحقون لها.

---

(١) أخرجه أبو داود: كتاب الزكاة، باب من يعطي من الصدقة وحد الغنى، رقم ١٣٨٩ والبيهقي في السنن الكبرى: ٤/ ١٧٤ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٥/ ٢٠٤ والطبراني في المعجم الكبير: ٥/ ٢٦٣ والدارقطني في سننه: ٢/ ١١٩ والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٢٧٢.

أما بالنسبة لرئيس الدولة في الدول الحديثة فهو الذي يقسم المال وفق رغباته وأهوائه ورغبات بطانته وهو الذي يقدر الجزء الذي تحتاج إليه المصلحة العامة، وغالبًا ما يكون هذا التقدير غير عادل.

مما سبق يمكننا تعريف النفقة العامة في الإسلام بأنها (إخراج جزء من مال المسلمين بقصد إشباع حاجة عامة مشروعة) وقولنا مشروعة قيدٌ يخرج الحاجات الأخرى غير المشروعة التي قد نجدها في بعض المجتمعات وفق معايير وأنظمة حديثة ربما تكون غريبة على مجتمعنا الإسلامي أو على تقاليدنا أحيانًا [١].

وفي موضع سابق أيضًا[٢] عرفنا المقصود بالمالية العامة في الإسلام وغيره. ونضيف هنا أن علم المالية العامة يبحث في:

أولًا: الإيرادات العامة للدولة؛ والتي تلزم لتغطية نفقاتها ومتطلباتها، كالضرائب والرسوم، وإيرادات الأملاك العامة، وإيرادات المنشآت والمشروعات العامة.. إلخ.

ثانيًا: النفقات العامة للدولة؛ والمتمثلة في خدماتها وأعبائها التقليدية والمستحدثة؛ كالأمن والدفاع والتعليم والصحة والمواصلات والمياه والزراعة والصناعة والتجارة والأسواق والكهرباء والمباني..إلخ.

ثالثًا: الموازنة العامة؛ والتي تكون للنفقات والإيرادات العامة ولفترة زمنية محددة مقبلة، والتنسيق بين بنود هذه الميزانية من إيرادات ونفقات لتحقيق هدف التوازن الاقتصادي المخطط[٣].

---

(١) وراجع: مذكرات الدكتور شبير في الموارد المالية: ص٦.

(٢) انظر المبحث الرابع من الفصل الثاني السابق.

(٣) الموارد المالية للدولة الإسلامية: للمزيني: ص٧.

## ثانيًا - أقسام النفقات العامة في الدولة الإسلامية

يمكن أن نقسم النفقات العامة في الدولة الإسلامية إلى عدة تقسيمات:

الأول: نفقات لها موارد خاصة، ومثالها إنفاق أموال الزكاة المفروضة في مصارفها الثمانية التي نصت عليها الآية الكريمة في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة٦٠] وإنفاق الخمس؛ أي خمس الغنائم إن وُجدت، ويلحق به بعض الفقهاء خمس البيت.

كما ورد في كتاب الله عز وجل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال:٤١].

وقال الله عز وجل: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر:٧].

الثاني: نفقات ليست لها موارد مخصصة، ومثالها الإنفاق في المصالح العامة للمسلمين كرواتب الخليفة أو ولي الأمر والقضاة والحكام والقيام بالمشروعات، فلولي الأمر أن ينفق طبقًا لهذا التشريع، وفي ذلك ينفق على المصالح العامة التي أمر الله بها ولا يجب عليه أن يحيد عن ذلك، فلا ينفق حسب هواه كما يتصرف المالك في ماله الخاص، هناك انفصال تام بين مالية الحاكم ومالية الدولة، ولنا في رسول الله ﷺ القدوة الحسنة في ذلك، فقد قال ﷺ: «إني والله لا أعطي أحدًا ولا أمنع أحدًا، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت»[1]، وفي رواية أخرى: «وإنما أنا قاسم، والله عز

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب فرض الخمس، باب قول الله تعالى:{ فأن لله خمسه وللرسول...} ومسلم: كتاب الآداب، باب النهي عن التكني بأبي القاسم وبيان ما يستحب، رقم ٣٩٧٩.

وجل معطٍ»(١).

ويعتمد النظام المالي الإسلامي في تمويل الإنفاق العام على مصادر عديدة تستمد من كافة أوجه النشاط الاقتصادي في المجتمع، فكل الأنشطة الاقتصادية التي يقرها التشريع المالي الإسلامي من زراعة وخدمات وصناعة وعاء للالتزامات المالية باعتبارها نشاطًا منتجًا ومالًا ناميًا، وبذلك يكون الإسلام قد أرسى مفهوم إنتاجية الأنشطة الاقتصادية المتعددة مما يحقق الحصيلة النهائية وغزارتها بسبب تنوعها أو تعددها فضلًا عن التكليفات الشرعية الواردة على الملكية الخاصة والعامة على حد سواء إذا كانت من مصادر الإنتاج حتى لا يحصر الناس بعد ذلك المشكلة الاقتصادية بالندرة النسبية للموارد والطاقات المتاحة، وإنما تكمن المشكلة في الواقع في عدم الاستخدام الأمثل لها، وأيضًا في عدم التوزيع العادل لمخرجاتها أو منتجاتها. وقد كانت هناك تنظيمات مالية رائدة في الدولة الإسلامية ساعدت على تحقيق الهدف من الإيرادات والنفقات، ووضعت القواعد التي تكفل حسن إدارة أموال المسلمين في جبايتها وتحصيلها، وفي جانب إنفاقها من جانب آخر، فقد وُضعت الدواوين في عهد عمر بن الخطاب ﷺ لضبط أموال الدولة الإسلامية، بل إن أول ميزانية ظهرت في الإسلام كانت في عهد رسول الله ﷺ حين فُرضت الزكاة، وحُددت مصارفها، كما بين لنا التاريخ الإسلامي العديد من الميزانيات وقوائم الخراج والإيرادات المختلفة والنفقات وتقسيماتها في عهود متعددة. ولعل في إشارتنا المقتضبة - قبل بضع صفحات من هنا - إلى موارد بيت مال المسلمين، وأهم المصالح التي تصرف فيها هذه الموارد، ما يفيد في هذا المقام(٢).

(١) أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، رقم ١٧٢١.
(٢) وراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٨/ ٢٤٨ وما بعدها.

# المبحث الثاني

## الموازنة بين نفقات الدولة ومواردها

إن العجز في الميزانية يؤدي إلى عدم إشباع بعض الحاجات الضرورية، وهذا بالتالي قد يؤدي إلى اختلال الملك، بل وسقوط الدولة أحيانًا، ولأن الميزانية مؤشر على سياسة الدولة كانت زيادة الاعتمادات الخاصة بالضمان الاجتماعي تعني اتجاه الحكومة إلى إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات محدودة الدخل، وزيادة اعتمادات التعليم مثلًا تعني اتجاه الحكومة إلى التوسع في التعليم ورفع مستواه، ونقص الاعتمادات الحربية في الميزانية يعني اتجاه الحكومة إلى سياسة المهادنة والتعايش السلمي، وزيادة الاعتمادات الترفيهية والرياضية مثلًا يعني اتجاه الحكومة إلى إلهاء الشباب وتوجيههم وجهة غير صحيحة، ولهذا كانت الميزانية في الدول المعاصرة تحتاج إلى إجازة مجلس الأمة أو مجلس النواب أو مجلس الشورى أو أي مسمى آخر للسلطة التشريعية في أي دولة بالمفهوم الحديث أو في النظام السياسي المعاصر[(١)].

مما سبق يتبين لنا - في حدود ما عرضنا له بإيجاز - أن الميزانية في الدول الحديثة عبارة عن خطة عمل تقدمها الدولة كجزء من سياستها في تدبير أمور البلاد في بداية كل سنة، وهذه الخطة مبنية على الظن والتخمين، صحيح أن الظن لا يغني عن الحق والعدل، ولذلك غالبًا ما يختل التقدير؛ لأن حاجات الناس في ازدياد ونوائب الدهر كثيرة، وعند اختلال التقدير تلجأ الدولة إلى سد العجز في الميزانية، إما عن طريق

---

(١) راجع: مذكرات الدكتور شبير: ص٧ ومصادرها.

زيادة الضرائب المباشرة أو غير المباشرة أو تلجأ إلى تعطيل بعض الحاجات العامة أو ربما إلى الاقتراض من بعض الدول بشروط معينة قد تكون قاسية في بعض الأحيان، على أية حال يؤدي إلى اضطراب المجتمع واختلاله.

أما الميزانية في الدولة الإسلامية فهي: الحساب القطعي لما دخل بيت المال وما صرف منه. أو بعبارة أخرى هي إجمال الواردات ومصاريف بيت المال في سنة خلت؛ لأن الميزانية في الإسلام تقوم على الموارد المالية الشرعية الفعلية وعلى النفقات الشرعية الفعلية أيضًا، وعلى تقدير الإمام للنفقات فلا تحتاج إلى استصدار إجازة من مجلس النواب أو مجلس الشورى في كل سنة مالية مثلًا، وإنما يكفي فيها مراعاة القواعد الشرعية في جباية الأموال وإنفاقها، ويقوم ناظر بيت المال أو الإمام بإبراز كشف ختامي في نهاية كل سنة يبين فيه ما دخل إلى بيت مال المسلمين وما خرج منه، وذلك لإبراء ذمته، وليكون على بينة مما هو موجود في بيت المال[1].

(1) وانظر: المصدر السابق: ص8 وراجع أيضًا: الموارد المالية للدولة الإسلامية: للمزيني: 12-17.

# المبحث الثالث

## أهم القواعد التي ينبغي مراعاتها في الإيرادات والنفقات

يرتبط موضوع تحديد ضوابط الإنفاق العام – أو الإيرادات – في الإسلام إلى حد كبير بقواعد السياسة الشرعية في تحقيق الصالح العام؛ بمعنى شرعية السياسة المالية في الإنفاق، سواء فيما يتعلق بمصادره، أو مصارفه أو حجمه، أو أغراضه، أو أولوياته في الإشباع..إلخ.

وقد ورد المال في القرآن الكريم ستًّا وثمانين مرة[١]، مفردًا وجمعًا، ومعرفًا ومنكرًا، ومضافًا إلى كثير من الأحكام والضوابط التي تحدد صفته وكيفية جبايته وإنفاقه، وغيرها من الضوابط أو القواعد التي يمكن تركيزها في القواعد التالية:

قاعدة الصالح العام.

قاعدة الاستخلاف.

قاعدة ترشيد الإنفاق العام.

قاعدة التخصيص.

قاعدة الشرعية[٢].

وسوف أقف – في هذ المبحث – عند بعض هذه القواعد، بما يتفق مع رؤيتي وقراءاتي في السياسة الشرعية المجردة، لا السياسة المالية الوضعية، البعيدة عن الفكر السياسي الإسلامي.

(١) راجع: هذا المصطلح (مال) في معجم ألفاظ القرآن الكريم.

(٢) وراجع: الموارد المالية للدولة الإسلامية: للمزيني: ٧٠٣ وما بعدها، ومصادرها.

القاعدة الأولى: أن يراعى في الحصول على الإيرادات العدل والمساواة والرحمة والهداية، بحيث لا يُطالَب فرد بغير ما شرعه الله تعالى أو الرسول ﷺ أو ما كان نتيجة اجتهاد الأئمة والعلماء المسلمين، وذلك لأن الدولة الإسلامية دولة فكرة وهداية، لا شركة تجارية أو دولة جباية، الدولة الإسلامية لا تهدف من وراء تحصيل الإيرادات كثرة الدخل وتضخم الميزانية وتوفير أسباب الترف والتنعم والبزخ لرجالها والمقربين منها كالأمراء والوزراء وأبنائهم، فيشترون أملاك واسعة في داخل البلاد وخارجها، وكم سمعنا وقرأنا عن محاسبة الولاة في زمن النبي ﷺ ثم سجل التاريخ طرفًا من ذلك بوضوح في عهد عمر بن الخطاب ﷺ حتى مع ابنه عبد الله وآخرين، ولذلك كان من الواجب على المسلم أن يدفع الزكاة وهو طيب النفس بها، ويستحب أن يسأل الله قبولها بمثل هذا الدعاء: «اللهم اجعلها مغنمًا، ولا تجعلها مغرمًا».

إذن تهدف الدولة الإسلامية من وراء تحصيل الإيرادات تحقيق مصالح الأمة الإسلامية العامة ليعيش الناس حياتهم وفق معايير سليمة كالأخلاق الفاضلة وسمو الروح وإقبالهم على الآخرة وزهدهم في الدنيا وقناعتهم في المعيشة الطيبة واجتناب المحرمات والمعاصي وتنافسهم في الخيرات ولو كان ذلك على حساب ميزانياتها وخسارة ماليتها، يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].

لقد كانت الدولة الإسلامية تضحي بالمال من أجل الأخلاق والدين، وكانت إذا خيرت بين أرواح الرجال ومبالغ من المال اختارت الأرواح وخسرت الأرباح، وتطيب بذلك نفسًا وتقر به عينًا، ففضل عمر بن عبد العزيز أن يدخل المجوس والنصارى في الإسلام ويُعفوا من الجزية فيخسر بيت المال مقدارًا عظيمًا من المال

ويكسب الدين الإسلامي والأمة الإسلامية رجالًا يتخلصون من النار ومن عبادة النار أو غيرها من الأصنام والأوثان.

قال الطبري في تاريخه عن زياد بن الزبيدي: جمعنا في مصر ما في أيدينا من السبايا، واجتمعت النصارى فجعلنا نأتي بالرجل ممن في أيدينا ثم نخيره بين الإسلام وبين النصرانية، فإذا اختار الإسلام كبرنا تكبيرة هي أشد من تكبيرنا حين نفتح القرية، قال: ثم نحوزه إلينا، وإذا اختار النصرانية نخرت النصارى أي أصدرت صوتًا بأنوفها ثم حازوه إليهم ووضعنا عليه الجزية وجزعنا من ذلك جزعًا شديدًا حتى كأنه رجل خرج منا[1].

تلك كانت القاعدة الأولى من القواعد التي ينبغي مراعاتها في الإيرادات والنفقات حيث ينبغي أن يراعى في الحصول على الإيرادات العدل والمساواة والرحمة والهداية[2].

القاعدة الثانية: أن يراعى في إنفاق المال أن يكون في محله الذي حدده الشرع وأن يُقتصد فيه فلا إسراف ولا تقتير؛ لأن الدولة الإسلامية ما وُجدت إلا لحماية حقوق الأمة وللمحافظة على أموالها ولتقديم أوسع الخدمات لها ولأبنائها، لذا لا يجوز للحاكم تضييع الأموال بلا طائل وبلا فائدة، كما لا يجوز له أن يبذر أموال الأمة، ويتصرف فيها بسفه وإسفاه، كما لا يجوز للحاكم اعتبار الأموال العامة أموالًا خاصة له يتصرف فيها لمصلحته ومصلحة أقربائه مثلما يريد، فيهربها إلى مصارف أوربا أو يقيم بها القصور داخل البلاد وخارجها، حيث كان الحكام المسلمون شديدي الحساسية بالنسبة للمال، فيعتبر الحاكم نفسه بالنسبة للمال كالقيم على مال اليتيم،

---

(١) تاريخ الطبري: ٤/ ٢٣٧.

(٢) وراجع: السياسة الشرعية لخلاف: ١٠٠ ومذكرات الدكتور شبير: ٨، ٩.

يقول عمر بن الخطاب ﷺ: إني أنزلت نفسي وإياكم من هذا المال بمنزلة والي اليتيم، إن الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء:٦].

وقد سأل غلامه في الحج: كم أنفقنا في حجنا هذا يا غلام؟ فأجاب: بضعة عشر دينارًا، فقال عمر: ويحك لقد أجحفنا ببيت مال المسلمين.

هكذا يكون موقف الحاكم من أموال المسلمين، موقف كافل اليتيم، إن استغنى استعفف، وإن احتاج أكل بالمعروف، وكان علي ﷺ يقول: ألا إن مفاتيح مالكم معي، وإنه ليس لي أن آخذ درهمًا دونكم. وأبو بكر يقول لعائشة رضي الله عنهما: إنا منذ وُلينا أمر المسلمين لم نأكل لهم دينارًا ولا درهمًا، لكنا قد أكلنا جريش طعامهم وخشن ثيابهم، وليس عندنا من فيء المسلمين إلا هذا العبد وهذا البعير وهذه القطيفة أي الغطاء، فإذا مت فابعثي بالجميع إلى عمر. وكان نور الدين يتهجد بالليل ويرفع يديه إلى السماء باكيًا ومبررًا أخذ الضرائب ويقول: والله ما أخرجناها إلا في جهاد عدو(١).

**القاعدة الثالثة من قواعد الإنفاق العام في الإسلام:**

أن يراعى في إنفاق المال العام على المصالح العامة تقديم الأهم على المهم، لذلك لا يجوز أن يكون نصيب المهم في الميزانية أوفر من الأهم، فلا يكون نصيب الملاهي والأنشطة الرياضية في الميزانية أكثر من نصيب التربية والتعليم أو الدفاع أو غير ذلك. يقول ابن تيمية: «وأما المصارف فالواجب أن يبتدئ في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة، فمنهم المقاتلة

---

(١) انظر هذه النصوص في مذكرات الدكتور شبير: ص٨ – ١٠ ومصادرها.

الذين هم أهل النصرة والجهاد، وهم أحق الناس بالفيء، فإنه لا يحصل إلا بهم»[(١)].

هذه هي المبادئ والأسس التي ينبغي أن تراعى في الميزانية، ولنا أن نقرر هنا أن هذه القواعد أو هذه المبادئ أو هذه الأسس التي ينبغي أن تراعى في الميزانية إذا ما روعيت هذه الأسس حسنت الميزانية، ولم يشعر أفراد المجتمع بعسف ولا إرهاق، ولم تهمل مصلحة من المصالح، وإذا حادت الحكومة عن هذه الأسس اختل فيها التوازن المالي وزادت أعباء الأفراد وضاعت المصالح العامة، والتاريخ الإسلامي يؤيد ذلك، فإن الميزانية في عهد الخلفاء الراشدين كانت تنبئ عن حسن السياسة المالية، فلا إفراط في جباية الإيراد، ولا تفريط في رعاية المصالح العامة، ولعل التاريخ أيضًا يؤكد أن في عهد عمر بن عبد العزيز ﷺ قد أغنى الله الناس جميعًا حتى كان الواحد منهم يخرج بزكاة ماله فلا يجد من يأخذها منه، وتلك قضية أخرى.

وعلى فرض أن الإيرادات عجزت عن سد حاجات الأمة فإن الأمة الإسلامية لن تقف موقف المتفرج والشامت من الحكومة الإسلامية، بل تقوم بتقديم ما تملك من مال في سبيل سد هذا العجز، وهذا ما تحدثنا عنه في كلامنا عن الضرائب وأهدافها.

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية: ص٧١ طبعة دار الإيمان بالإسكندرية.

# المبحث الرابع

## ضرورة وجود أجهزة تتولى رعاية مالية الدولة (جمعًا وإنفاقًا)

سبق أن أوضحنا أن رئيس الدولة لا يستطيع بمفرده أن يقوم بشئون المال من حيث الجباية للإيرادات وتوزيع النفقات وحفظ ما يرد من أموال وتقييد الإيرادات والنفقات، بل لا بد من أجهزة تتولى رعاية هذه الأموال جمعًا وإنفاقًا.

إذن كلمة الإدارة المالية أو مصطلح الإدارة المالية، يعني أنه لا بد من وجود من يتولى رعاية أموال الدولة أو موارد أموال الدولة وجهات إنفاقها، هذه الأجهزة تسمى في الدول الحديثة وزارة المالية أو التنظيم الإداري أو التنظيم المحاسبي أي تسمية من هذه التسميات، لكن ليست العبرة بالمصطلحات، وإنما العبرة بالمعاني والمضامين، فلا مشاحة في الاصطلاح. ويكفي أن نعرف أن التنظيم الإداري مثلًا: هو جهاز الموظفين الذين يتولون جباية الأموال وحفظها. والتنظيم المحاسبي: هو جهاز المحاسبة الذي يتولى الحسابات ومراقبتها، في الدولة الإسلامية نشأ ما يسمى بنظام جباية الأموال، وهو يختص بجمع الإيرادات ممن وجبت عليه كما نشأ بيت مال المسلمين لحفظ الأموال العامة فيه، ونشأ أيضًا ما يسمى بالديوان المالي لتقييد النفقات والإيرادات والعطاءات وغير ذلك، وقد أشار الماوردي وأبو يعلى إلى هذا، فقد قال الماوردي مثلًا: من الأمور العامة التي تُلزم الحاكم أو الخليفة أو أولي الأمر: «استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يُفوَّض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من

الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة»[١]، عبارات دقيقة، وكأنه يشترط فيمن يتولى هذا المنصب شرطين أساسيين: الكفاءة والأمانة.

وقال ابن خلدون في المقدمة: «اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك، وهي القيام بأعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الداخل والخارج، وإحصاء العساكر بأسمائهم وتقرير أرزاقهم وصرف أعطياتهم.. » إلى آخر ما قال[٢].

وأكتفي بهذه الإشارات المختصرة عن النفقات العامة للدولة الإسلامية وإيراداتها، وأهم القواعد التي تحكم هذه النفقات والموارد – وذلك كي لا نقع في تكرار ما سبق تقريره في الصفحات الأولى من هذا الباب.

وأحسب أنني بما قدمته على مدار التمهيد ثم الفصول الستة المكونة للباب الخامس (النظام المالي في الإسلام) – أكون قد وصلت إلى نهاية الكلام عن الموارد في الدولة الإسلامية أو النظام المالي الإسلامي لننتقل إلى الحلقة الأخيرة من فروع السياسة الشرعية – بحسب الخطة الموضوعة لهذا الكتاب – إنها العلاقات الدولية في الإسلام، وهي موضوع حديثنا في الباب التالي.

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص٢٣.

(٢) وراجع: السياسة الشرعية: لعبد الوهاب خلاف: ١٣٧-١٤٤ ومذكرات الدكتور شبير في الموارد المالية للدولة الإسلامية: ١١، ١٢.

# الباب السادس

## العلاقات الدولية في الإسلام

### ويشتمل على سبعة فصول:

**الفصل الأول:** مدخل إلى العلاقات الدولية في الإسلام.

**الفصل الثاني:** دعائم العلاقات الإنسانية.

**الفصل الثالث:** تقسيم العالم إلى: دار إسلام ودار حرب ثم دار عهد.

**الفصل الرابع:** مفهوم السيادة في القانون الدولي والتشريع الإسلامي.

**الفصل الخامس:** الممثلون السياسيون أو الحصانات وأنواعها.

**الفصل السادس:** المعاهدات والصلح والحياد وموقف الإسلام منها.

**الفصل السابع:** العلاقات الدولية في وقت الحرب.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# الفصل الأول

## مدخل إلى العلاقات الدولية في الإسلام واهتمام فقهاء المسلمين بذلك

لقد عاشت البشرية فترة من الزمن في مجموعات صغيرة لا تربطها رابطة، ولا يجمعها هدف تنطوي كل فئة منها على نفسها لتدبير شئون حياتها بمعزل عن غيرها من المجموعات الأخرى، وكأن رابطة الوحدة في الاجتماع البشري محصورة في البيوت أو العائلات، ثم اتسعت فصارت في القبائل، ثم اتسعت أكثر بناموس الترقي فكانت في الشعوب والأمم الكبيرة التي وحدتها الجنسية باللغة أو الدين أو البلاد أو الوطن، وكان الدين خالصًا لا يتعدى الشعب الذي وجد فيه إلى أن ظهر الإسلام فدعا إلى توحيد البشرية تحت لواء واحد هو لواء العبودية لله سبحانه وتعالى تنفيذًا للأمر الإلهي الخالد في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦] فحمل المسلمون لواء الدعوة للعبودية الخالصة لله وحده دون شريك، فأبت الدعوات الباطلة والأهواء الزائفة أن تستجيب لهذه الدعوة وحشدت حشودها للقضاء على دعوة التوحيد في مهدها، من ثم كان الصراع بين الحق والباطل على جبال مكة وفي شعابها، وانتصر الحق على الباطل على الرغم مما تحصن به الباطل من قوة وسلطان وطغيان، إلا أن سنة الله قد مضت في انتصار الحق دائمًا أو في خاتمة المطاف، مهما طال الزمن فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء:٨١] وُجِدت إذن دعوة التوحيد في أرض الإيمان، ووَجدت لها أرضًا بيثرب أو بالمدينة المنورة فانطلقت منها، حيث رحل

المؤمنون بقيادة الرسول ﷺ إلى تلك الأرض الجديدة لنشر الإسلام من ربوعها، فالأرض كلها لله، وإذا ضُيِّق على دعوة التوحيد في موقع فإنها بالضرورة تنطلق من موقع آخر، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون، تم إذن بناء دولة الإسلام على يد محمد ﷺ لتعلن للبشرية أن كل المبادئ والأديان التي حرفها أتباعها لا مكان لها في العهد الجديد، فلا يقبل من البشرية جمعاء إلا أن تسلم لله رب العالمين، فكان النداء الخالد: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ العِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِسَابِ﴾ [آل عمران:١٩].

والدولة الإسلامية دولة عقيدة أولًا، فهي ليست دولة مصلحة أو دولة مرحلة، وليست دولة قبيلة أو طائفة أو قوم، ثم إن هذه العقيدة ثانيًا عقيدة من نوع خاص إن صح هذا التعبير أو هذا الاقتباس، بمعنى أن لهذه العقيدة مواصفات وخصائص ومزايا، ويكفي أن نشير هنا إلى أنها عقيدة إنسانية عالمية، وعقيدة سماوية محفوظة وخاتمة، لا تلحقها عقيدة أخرى، فقد انقطع الوحي بوفاة رسول الله ﷺ ونزل عليه قوله تعالى: ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة:٣] (١).

هذا إلى جانب خصائص الشريعة الإسلامية في عباداتها ومعاملاتها على حد سواء، وهو ما سبق أن أشرنا إليه بنوع من التفصيل في أول كلامنا عن السياسة الشرعية، حيث عرضنا لخصائص التشريع الإسلامي وأهم المبادئ التي جاء بها الإسلام، وعلى أية حال فالذي أود تقريره هنا هو اختلاف أسلوب العلاقات التي

---

(١) وراجع أيضًا: أحكام الحرب والحياد في ضوء القانون الدولي والشريعة الإسلامية للدكتور جعفر عبد السلام: ص٧ وما بعدها، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

أقامتها الدولة الإسلامية مع غيرها من الأمم تبعًا لاختلاف أصول هذه العلاقات، وهي الإسلام من جانب الدولة الإسلامية والأنظمة الوضعية أو الدينية المحرفة التي كانت تقوم عليها الدول الأخرى، ولم يقف الإسلام عاجزًا أمام المسائل التي كانت تُستجد في علاقاتها مع الآخرين، سواء كان ذلك من خلال العلاقات الحربية أو السلمية التي كانت تمر بها الدولة الإسلامية في مراحلها المختلفة أو في عصورها المتباينة وبيئاتها المتعددة، فقد واجه الإسلام منذ نشأة دولته أحداثًا سياسية وعسكرية، واستطاع أن يتجاوز هذه الأحداث وأن يجد لها الحل المناسب، فكانت هناك المعارك الحربية التي خاضها المسلمون مع أعداء الدولة الإسلامية، أولئك الذين حاولوا القضاء عليها واجتثاثها من الوجود نهائيًا، كما واجه الإسلام أحداثًا سياسية كذلك، واستطاع أن يتعامل معها بأسلوب يختلف عما كانت عليه الدول السابقة، فعقد المعاهدات، واستقبل المستأمنين، وأعان الضعفاء، وتحالف مع القبائل، وأقام العلاقات الخارجية، كل ذلك بتصور إسلامي مستمد من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولذا فلا يمكن القول بأن الدولة الإسلامية لم تعرف العلاقات مع غيرها من الدول، وإن كان الخلاف قائمًا بين المفكرين من المسلمين حول طبيعة هذه العلاقة، فإن ذلك لا يعني نفي الفكرة في ذاتها، فالمسلمون الأوائل منذ عهد الرسول ﷺ أقاموا علاقات واسعة مع الدول التي كانت قائمة في ذلك الوقت مثل الدولة البيزنطية والدولة الفارسية، والحق أن المعسكر البيزنطي أو الروماني النصراني هو الذي حظي بالقسط الأعظم من حركة الرسول ﷺ العالمية المعروفة في التاريخ باسم مكاتبة الملوك والأمراء، ربما لأن النبي ﷺ أدرك أن الوشائج تربط الإسلام بهذه الجبهة أو بهذه الطائفة من الناس باعتبارها تنتمي إلى دين سماوي تنص مصادره الدينية على نبوة الرسول محمد ﷺ، وستقودهم إلى تفهم دعواته التي تنطلق سفراؤه إلى ملوك وحكام هذا المعسكر، فضلًا عن قربه الجغرافي من شبه الجزيرة

العربية، إلا أن ردود الفعل النصرانية لم تكن سواء، وتدرجت بين الانتماء إلى الدعوة الجديدة أو الموقف الودي منها وبين الرفض الغاضب الوقح أحيانًا(١).

بل إن بعض الباحثين يذهبون إلى أبعد من ذلك حين يقولون: إن أصول العلاقات الدولية الإسلامية بدأت قبل قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وترجع تلك البدايات إلى قيام الرسول ﷺ بلقاء القبائل الوافدة إلى الحج ودعوتهم للإسلام أو الذهاب إلى مواطنهم ودعوتهم للإسلام، ولا شك أن مثل هذه الاتصالات المبكرة لوفود القبائل العربية التي كانت ترد أو تفد على مكة، هذه الاتصالات التي بدأت قبل قيام الدولة الإسلامية في يثرب، وكذلك الهجرة إلى الحبشة وما تبع ذلك من محادثات ولقاءات واتصال بين الجماعة المسلمة المهاجرة والحكومة الحبشية، كل ذلك كان يشير إلى أن ثمة سياسة خارجية للإسلام أو ملامح لها قد ظهرت حينئذ في مكة، وستؤدي حتمًا إلى إعادة النظر في النهج القرشي التقليدي القائم على أساس التوازن إن لم نقل الحياد في العلاقة مع القوى المهيمنة على خطوط التجارة، لاسيما المتصلة بأسواق الشام واليمن، في رحلتيها الشهيرتين إلى الشام واليمن كل عام، لقد كانت الدعوة الإسلامية الراصدة عن كثب ما يجري على تخوم شبه الجزيرة العربية وأطرافها تطرح نفسها دائمًا القوة الدولية البديلة، ومع وضوح هذه العلاقات التي تمت خلال العهد المكي للدعوة الإسلامية إلا أننا لا يمكن أن نعتبر ذلك صورة من صور العلاقات التي تتم بين الدول، فالركن الأساسي لهذه العلاقة، وهو الدولة الإسلامية، لم تكن قد تشكلت بعد بصورة رسمية واضحة، يصبح معها إطلاق مفهوم العلاقات أمرًا طبيعيًا على هذه الصورة

---

(١) راجع: العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي العام: للدكتور سعيد عبد الله حارب: ٢-٤ طبعة سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م الكويت.

من صور الانتقال أو العلاقات الدولية بين قبائل ودول المنطقة، كما أنها كانت اتصالات لتعريف القبائل بالإسلام، وليس لإقامة علاقات دولية معها بالمعنى الذي اصطلح عليه فيما بعد، وإذا كان الرأي في العلاقات خلال المرحلة المكية كذلك إلا أننا لا يمكن أن نغفل الدور الذي تميز به العهد المدني في ربط العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، فالعصر المدني على خلاف العصر المكي، غني بالروايات والأحداث التي تلقي ضوءًا شاملًا على العلاقات بين الطرفين، سيما وأن الإسلام كان قد تمكن آنذاك من بناء دولته التي تتجاوز في سياستها وفي علاقتها الحدود الإقليمية والقومية صوب العالم المحيط، حيث تقع الدولة البيزنطية وحلفاؤها العرب، وهم جميعًا محسوبون على المعسكر النصراني.

وهنا أحب أن أؤكد على أن المكتبة الإسلامية زاخرة بمؤلفات المتقدمين والمتأخرين من الباحثين المسلمين في مجال العلاقات الدولية، وإن لم يكن التصنيف الموضوعي قد أخذ صورته الحديثة، إلا أن البحث في ميدان العلاقات الدولية أو ما أطلق عليه السير قديمًا، أخذ بابًا واسعًا في الفقه الإسلامي، ومنها: كتب السير الصغير والسير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة: ١٨٩هـ وصاحب أبي حنيفة رضي الله عنهم جميعًا، ومنها أيضًا الرد على سير الأوزاعي للقاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أيضًا، ثم سير الواقدي وغير ذلك(١).

وهكذا يتضح لنا أن فقهاء المسلمين قد وضعوا قواعد ومبادئ لتنظيم العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، وبحثوها تحت أبواب السير والجهاد والأمان والرباط والجزية والخراج وأهل الذمة واختلاف الدارين وما شاكل ذلك. وكنت قد قرأت مقالًا للدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية حول العلاقات

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٦، ٧.

الدولية في الدولة الإسلامية مع الأمم الأخرى، حبذا لو اقتبست فقرات منه لتكون مدخلًا للدعائم التي تقوم عليها العلاقات الإنسانية، قبل المضي في الكلام عن العلاقات الدولية في السلم والحرب(١).

يقول الشيخ: العلاقات الدولية في الإسلام قائمة على السلم والبر والإقساط والتعاون والرحمة مع الأمم الأخرى لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة:٢٠٨] فالأصل في العلاقات الدولية في الإسلام تحريم البغي والعدوان أو التعاون والتحالف على العمل على ارتكابه؛ لأنه تعاون على الإثم، وهذا محرم بالنص لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ﴾ [المائدة:٢] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠].

ويؤكد فضيلة المفتي أن الدولة الإسلامية تحترم الكيان المادي والمركز السياسي للدول الأخرى كما أنها تحترم مركزها الأدبي، وبالمقابل فإن من حقها أن تطالب الدول الأخرى بمثل هذا الاحترام، ويوضح أيضًا بأن الاهتمام بالعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم خارج الجزيرة العربية بدأ في المرحلة المكية عندما نصح الرسول ﷺ بعض أصحابه من المسلمين الأوائل بالهجرة إلى الحبشة للتخلص من ظلم قريش لهم، وهو ما يعتبر إرسال وفود إسلامية مظلومة مستضعفة إلى أحد ملوك الأرض وقتها، وهو ما يمكن أن نعبر عنه في العصر الحديث أن النبي ﷺ طلب حق اللجوء السياسي لأصحابه عند النجاشي في الحبشة حماية لهم، فأجاب

(١) هذا المقال منشور بجريدة الوفد المصرية في عدد الجمعة ٢٠ربيع الأول سنة ١٤٢٦هـ الموافق ٢٩ إبريل ٢٠٠٥م عن العلاقات الدولية في الدول الإسلامية مع الأمم الأخرى: ص١٢ تحت عنوان: (مفتي مصر يتحدث عن الوفاء بالعهود).

النجاشي طلب النبي ﷺ وحين استقرت دولة المدينة بادر النبي ﷺ بإرسال رسائل إلى الدول الكبرى في المنطقة، بيزنطة وفارس ومصر واليمن والحبشة وشيوخ القبائل، يدعو زعماءها وشعوبها إلى الإسلام، وبعد ثمانين عامًا تقريبًا كانت الدولة الإسلامية أكبر إمبراطورية في المنطقة تمتد من الهند شرقًا إلى أسبانيا غربًا، حيث أصحبت له حدود مشتركة وطويلة مع العديد من الدول والشعوب غير المسلمة، وعبر عصور طويلة مارست الدول الإسلامية توقيع الاتفاقيات والمعاهدات مع الدول غير الإسلامية، وتضمنت تلك الاتفاقيات التزامات وقواعد وشروطًا ومبادئ عديدة بشكل يمثل تطورًا في القانون الدولي الإسلامي، وقبول مفاهيم جديدة بشكل يجعل الباحث يتصور طبيعة الظروف التاريخية التي جعلت تلك الدول توقع هذه المعاهدة أو تلك، نعم لقد عرف الإسلام المعاهدات السلمية في السنوات الأولى من تأسيس الدولة الإسلامية الجديدة في المدينة، إذ عقد الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم اتفاقيات سلمية مع الجماعات غير الإسلامية، وقد اعتبرت معاهدة الحديبية قدوة ومثالًا لدى الخلفاء والفقهاء عند عقد الاتفاقيات وإجراء المفاوضات، وعقدت معاهدة الحديبية بين الرسول ﷺ ومشركي مكة في عام ٦ هـ الموافق سنة ٦٢٧م، وكانت مواد المعاهدة تتضمن ضمانًا من كلا الطرفين بعدم مهاجمة الطرف الآخر؛ فرسخت الأمن والسلام الذي كان الطرفان بحاجة إليه بعد أن شهدت الجزيرة العربية صراعًا عنيفًا وحروبًا ومعارك ضارية بين المسلمين والمشركين، وكان الرسول ﷺ قد عقد معاهدات أخرى مع اليهود والمسيحيين، سواء المقيمون داخل الجزيرة العربية أو خارجها وخارج عهود دولة المدينة، فقد عقد ﷺ اتفاقية سلمية مع نصارى نجران عام ١٠هـ الموافق سنة ٦٣١م، ومع يهود تيماء وغيرها، ومع بني صخر من كنانة، وكانت تلك الاتفاقيات تضمن لهم حكمًا إداريًا ذاتيًا واستقلالًا عن دولة المدينة، فقد كان بإمكانهم الاستمرار بتطبيق قوانينهم

على أراضيهم، ولم تكن الجزية إلزامية في كل الاتفاقيات والمعاهدات مع أهل الكتاب، ففي معاهدة المدينة بين الرسول ﷺ ويهود المدينة وأطرافها وهي أول معاهدة سلمية للدولة الإسلامية لم تتضمن دفع جزية، بل يمكن اعتبارها معاهدة صداقة أو برتوكولًا ينظم العلاقة والصلاحيات والامتيازات الممنوحة لليهود داخل المدينة الإسلامية، وكان من شأنها ترسيخ الأمن والسلام إذ لم يسبقها عداء أو حرب مع اليهود لولا نكث اليهود لها فيما بعد، كما أن المعاهدة التي عقدها الرسول ﷺ مع بني ضمرة لم تتضمن دفع جزية، بل اقتصرت على نصرة الطرفين، أحدهما للآخر، وعدم مهاجمته، وعقدت نفس المعاهدة مع بني غفار، وبالشروط نفسها، أما العلاقات السلمية مع الحبشة الدولة المسيحية، فقد استمرت قرونًا دون معاهدة مكتوبة، وفي العهد المبكر للإسلام هاجر إلى الحبشة حوالي ثمانين صحابيًّا هربًا من تعذيب قريش لهم وبحثًا عن ملجأ آمن[1]، حيث أمضوا هناك سنوات، فكان موقف المسلمين هو الشكر والعرفان بالجميل، حتى إنهم اعتبروا الحبشة مصونة عن الجهاد والفتوحات العسكرية، فلم يتعرضوا لها حتى في أوج قوة الدولة الإسلامية في العصر العباسي، ويعود ذلك إلى موقف الطرفين السلمي، ففي حين امتنع المسلمون عن مهاجمة الحبشة استجابة لحديث ينسب إلى رسول الله ﷺ مضمونه: «اتركوا الحبشة ما تركوكم»[2] من ناحية أخرى اعتمدت الحبشة سياسة سلمية، فلم

---

(١) كانت هجرة هؤلاء على دفعتين، الأولى أحد عشر رجلًا، والثانية ثلاثة وثمانين ومعهم بعض النسوة. (انظر مثلا: نور اليقين في سيرة سيد المرسلين: للشيخ محمد الخضري: ٥٤، ٥٨ طبعة دار إحياء التراث العربي، وفقه السيرة للشيخ محمد الغزالي: ص ١١٠، ١١٣ دار القلم دمشق ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).

(٢) أخرجه النسائي: كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحبشة، رقم٣١٢٥ وأبو داود: كتاب الملاحم، باب النهي عن تهييج الحبشة، رقم٣٧٥٥ والإمام أحمد: باقي مسند الأنصار،

تفكر بمهاجمة الدولة الإسلامية رغم أنها لديها خبرة في ذلك، إذ كانت تحتل اليمن لقرون طويلة قبل الإسلام، وأسست فيها حكومة حبشية مسيحية، وحاول أبرهة الحبشي مهاجمة مكة عام ٥٧٠م سعيًا لهدم الكعبة المقدسة، وبقيت تلك الحادثة التاريخية ماثلة في أذهان الحرب حتى سمي ذلك العام بعام الفيل، وحتى أرَّخوا به فيما بعد لعظم هذا الحادث في تاريخهم إلى أن كان التاريخ الهجري بعد ذلك، كما عقد الخلفاء المسلمون بعد النبي ﷺ معاهدات سلمية رغم أن القوة التي كان يتمتع بها المسلمون وقتها تسمح لهم باستمرار القتال، فقد عقد حاكم مصر عبد الله بن سعد بن أبي سرح في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ معاهدة سلمية مع أهل النوبة أو السودان تضمنت إقرار السلم بعد معركة طاحنة فسألوه الصلح والموادعة فأجابهم إلى ذلك على غير جزية، لكن على هدية ثلاث مائة رأس في كل سنة وعلى أن يهدي المسلمون إليهم طعامًا بقدر ذلك، وبقيت تلك المعاهدة سارية المفعول يحترمها الطرفان لمدة ثلاثمائة عام حتى وصل الحكم الفاطمي في مصر سنة ٩٦٩م، فإذا كان سبب قبولها عجز المسلمين عن فتح بلاد النوبة، فإن استمرارها رغم وصول المسلمين إلى درجة القوة أكبر دليل على اعتقادهم بمشروعيتها وعلى أن السلام يمكن أن يقع بين المسلمين والكافرين بدون اشتراط الجزية إذا التزم الكافرون بعدم الإعانة ضد المسلمين وبعدم التعرض للدعوة الإسلامية، وفي عام ٢٨هـ الموافق ٦٤٨م عقد المسلمون معاهدة سلمية مع سكان جزيرة قبرص والذين لم يدفعوا الجزية، ولم يعتبروا من أهل الذمة، فكانوا يؤدون خراجًا قدره سبعة آلاف ومائتا دينار سنويًّا، ثم نقضوا العهد لمساعدتهم الروم ضد المسلمين فغزاهم معاوية عام

---

أحاديث رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم٢٢٠٧٣ والبيهقي: ٩/ ١٧٦ والحاكم في المستدرك: (٤/ ٥٠٠) من حديث عبد الله بن عمرو ، وصححه. والهيثمي في مجمع الزوائد: ٥/ ٣٠٣.

٣٣هـ الموافق ٦٥٤م وفتح المسلمون الجزيرة وأقرهم على الشروط السابقة، ولما تولى عبد الملك بن صالح ولاية قبرص قام بعضهم بالثورة عليه، فاستشار عبد الملك الفقهاء في شأن إلغاء معاهدتهم لنكثهم العهد فأشار عليه أكثر الفقهاء ومنهم الإمام مالك بالإبقاء على العهد والكف عنهم، وعلل ذلك بأن أهل قبرص ليسوا أهل ذمة رغم أنهم كانوا يدفعون خراجًا إلى المسلمين، وهكذا بقيت قبرص على شروط الصلح رغم نقضها للعهد، ولم يلتزم أهلها بعقد الذمة ويدفع الجزية لمصلحة قدرها المسلمون، وفي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ عقد المسلمون معاهدة صلح مع الجرادمة، وهم قوم غير مسلمين كانوا يسكنون جبل اللكام على الحدود بين بيزنطة والدولة الإسلامية، وكان يعيشون شبه مستقلين مع استعداد مسبق لخدمة الإمبراطورية البيزنطية، وقد نصت الاتفاقية المعقودة معهم على أن يكونوا أعوانًا للمسلمين وعيونًا، أي جواسيس، ومسالح، أي دورات عسكرية في جبل اللكام، وألا يؤخَذوا الجزية، أي لا يدفعوا الجزية، وأن ينفلوا أي يعطوا أسلاب وغنائم من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حربًا في مغازيهم.

على أية حال كان من أهم أسباب نجاح المسلمين في علاقاتهم الدولية هو الوفاء بالعهود، فقد شدد الإسلام على وجوب الوفاء بالعهد، وعده من أسباب القوة؛ لأنه من أسباب الثقة وقوة التعارف قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل:٩١] وقال أيضًا: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة:٧] وقال: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَلاَ يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ [الرعد:٢٠] وقال: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [البقرة:١٧٧].

قد حث النبي ﷺ على الوفاء بالعهود عامة، وعلى الوفاء بالعهود التي يعقدها رؤساء الأمم في تنظيم العلاقات الدولية خاصة، قال ﷺ: « قال خطبنا رسول الله

صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له»(١).

إن إقامة العلاقات فيما بين الدول أمر قديم، فقد كانت العلاقات بين الشعوب قديمًا تقوم على التراسل والتكاتب بواسطة الرسل الموفدين، وقد اعتبر لأولئك الرسل على مر الزمن حرمة كبيرة في الأعراف والشرائع، ومع مرور الزمن تأصّلت هذه العلاقات وتم تنظيمها ووضع الأسس والضوابط لها، والدولة الإسلامية شأنها في ذلك شأن بقية الدول من حيث التنظيم والإدارة، ومن ثم فهي تسعى دائمًا لإقامة علاقات مع غيرها من الدول، لكنني قبل أن أحدد مفهوم العلاقات الخارجية للدول الإسلامية وبيان طبيعة العلاقة التي تقوم بينها وبين غيرها من الدول أحب أن أقرر أمرين(٢):

أحدهما: أن الدول الإسلامية ليست كبقية الدول في أهدافها ووسائلها، فهي قد تلتقي مع غيرها في الأسلوب والطريقة، ولكنها تختلف في الأهداف، وعلى مراحل التاريخ التي مرت بها الدولة الإسلامية تعاملت مع غيرها من الدول والشعوب والأفراد تعاملًا اختلف عن ما تعاملت به معها هذه الدول وهذه الشعوب وهؤلاء الأفراد، فتارة كانت العلاقة تتسم بالجهاد والمقاتلة، وتارة أخرى بالسلم والموادعة، ولذا قد اختلفت طبيعة العلاقات الخارجية التي تقيمها الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول، ففي المراحل الأولى من تاريخ هذه الدولة خرج المسلمون ليفتحوا الأرض مشرقًا ومغربًا حاملين لواء الدعوة إلى الله، ينشرون الإسلام ويبشرون به،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، رقم١١٩٣٥ والهيثمي في مجمع الزوائد: ١/ ٩٦ وابن أبي شيبة في المصنف: ٧/ ٢١١، والطبراني في المعجم الصغير: ١/ ٦١ والهيثمي في موارد الظمآن: ص٤١ وذكره العجلوني في كشف الخفاء: ٢/ ٣٤٩.

(٢) وراجع: العلاقات الدولية في الإسلام: لسعيد حارب: ص٨.

ولم يكن جهادهم طغيانًا أو ظلمًا أو عدوانًا كما حاول أعداء الإسلام أن يصفوه، بل كان لكسر أو تحطيم كل الحواجز التي تقف بين الإنسان وحرية الاختيار للعقيدة التي يرغب في الانتماء إليها، ولم يشهد التاريخ فاتحين منصفين كما شهد الدعاة الأوائل من المجاهدين المسلمين، فإذا تحقق النصر والفتح، واختار الناس ما يشاءون، إما الالتزام بعقيدة التوحيد التي يدعو إليها الإسلام، وإما البقاء على أديانهم السماوية السابقة، كان لهم ذلك على أن لا يشهروا سيفًا في وجه الإسلام، وعلى أن يدفعوا الجزية مقابل حمايتهم وتمتعهم بكل مرافق الدولة وخدماتها إلى غير ذلك من حكم وأسرار وضع الجزية في الإسلام، كما سبق بيانه في كلامنا عن الجزية كمورد من موارد النظام المالي في الإسلام.

ولذا وجدنا الفقهاء ورواد الفكر الإسلامي الأوائل يصفون العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول بأنها علاقة جهاد، وقسموا العالم لذلك إلى دار إسلام ودار حرب، وأضاف بعضهم تقسيمًا ثالثًا هو دار العهد، ومع مرور الزمن وضعف الدولة الإسلامية ودخول الوهن إلى قلوب أبنائها وتقاعسهم عن الجهاد ضعف شأن الأمة، بل طمع فيها الطامعون ومزقوها إلى دويلات وتجمعات يحارب بعضها بعضًا، وأصبح بأس المسلمين بينهم شديدًا وكلمتهم متفرقة، ولم يعد للجهاد راية ترفع.

وقد أثّر ذلك في آراء الفقهاء والعلماء المتأخرين من المسلمين فنظروا إلى العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول على أنها علاقة سلم، أما الحرب فهي مسألة طارئة وتقدر بقدرها، ولا يرون اللجوء إليها إلا بعد استنفاذ الوسائل الداعية للسلم أو لرد العدوان، وهو ما يعرف بالحرب الدفاعية على أن هذه الوجهة لها أيضًا ما يؤيدها في الفكر القديم، وسوف أعود إن شاء الله تعالى قريبًا لتأصيل هذه المسألة.

أعني هل الأصل في السياسة الخارجية للدولة الإسلامية هو السلم والموادعة أم

الحرب والجهاد بالضوابط الإسلامية؟ وهنا أؤكد من جديد مفهوم العلاقات الخارجية في الإسلام وطبيعة هذه العلاقات كما قررها الشيخ عبد الوهاب خلاف[١]، إذ بدأ كلامه قائلًا: السياسة الخارجية للدولة تدير علاقاتها بغيرها من الدول، فكأنه يضع تعريفًا للسياسة الشرعية الخارجية، أو للعلاقات الدولية، ثم أضاف يقول: والأمم قديمًا كانت حالها لا تساعد على وجود صلات بين إحداها والأخرى؛ لأن القوية كانت تطمع في استعباد الضعيفة، والضعيفة كانت في خوف من تغلب القوية، وما كانت إذ ذاك ضمانات تقف بالمطامع أو تنفي المخاوف، فلهذا كانت كل أمة في عزلة عن الأخرى، وما كانت لواحدة منها سياسة خارجية إلا تدبير الحروب والإغارات، ولكن الأمم حديثًا لما اشتدت حاجة كل واحدة منها إلى الأخرى، وأصبحت كالأفراد مدنية بطبعها، لا غنى لأمة عن غيرها، مست هذه الحاجات المتبادلة إلى تدبير العلاقات الخارجية بوضع الأسس التي تبنى عليها والقوانين التي تتبع فيها والقوى الكفيلة بتنفيذها.

ولهذا وُضع علم القانون الدولي لتقرير القواعد التي تستبين بها حقوق كل دولة وواجباتها قبل غيرها من الدول في حالتي السلم والحرب، وأول ما قرره العلماء من قواعده أن تكون علاقات الدول أساسها السلم حتى يتيسر لها تبادل المنافع والتعاون على بلوغ النوع الإنساني درجة كماله، وقرروا أنه لا يسوغ قطع هذه الصلة السلمية إلا عند الضرورة القصوى التي تلجئ إلى الحرب، وبعد أن تفشل جميع الوسائل السلمية في حسم الخلاف، وسنوا لحال السلم أحكامًا تكفل لكل دولة حقوقها وواجباتها قِبَل غيرها حتى تقطع أسباب الخلاف بالقدر الممكن، كما سنوا لحال الحرب إذا أدى الخلاف إلى وقوعها أحكامًا تخف ويلاتها وتهون من شرورها

(١) في كتابه السياسة الشرعية: ص٦٣-٦٤.

بالقدر الممكن كذلك، فمن الأحكام السلمية وجوب اعتراف الدول بوجود الدولة التي استكملت شرائط الدولية، ووجوب تمتع كل دولة بحريتها التامة في سياستها الداخلية واحترام حدودها ومعاملة رعاياها بالحسنى وإزالة العقبات من طريق تجارتها وإكرام ورفادة سفرائها وقناصلها وغير هذا من الأحكام التي يقصد بها تجنب وقوع الخلاف، ومن الأحكام الحربية وجوب إعلان الحرب بطريق يمنع الغدر والأخذ غيلة، وتحريم استعمال أنواع من القنابل والقذائف والأسلحة التي تزيد في تعذيب الإنسان وإحسان المعاملة للجرحى والأسرى وغير هذا من الأحكام التي يُراد بها تخفيف ويل الحرب، ورحمة الإنسان بالإنسان.

الأمر الثاني: في بيان طبيعة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية فهو دعائم العلاقات الإنسانية، التي تصورتها مدخلًا مهمًّا وأساسيًّا في الكلام عن العلاقات الدولية في الإسلام، وهي -كما قرر معالمها أو رءوسها الشيخ محمد أبو زهرة- رحمه الله - مع شيء من الاختلاف بطبيعة الحال في طريقة عرض كل منا لهذه الدعائم، والتي أرجو أن يكون اختيارها مناسبًا لموضوع العلاقات الدولية في الإسلام.

ونظرًا لأهمية هذه المسألة وكثرة فروعها وشواهدها وأدلتها فسوف أفرد لها فصلًا كاملًا؛ هو:

# الفصل الثاني

## دعائم العلاقات الإنسانية، والأصل في العلاقات الدولية

**ويشتمل على مبحثين:**

المبحث الأول: دعائم العلاقات الإنسانية.

المبحث الثاني: هل الأصل في العلاقات الدولية هو السلم أم الحرب؟

# المبحث الأول

## دعائم العلاقات الإنسانية

نذكر هذه الدعائم برؤية إسلامية مقارنة بين ما يحمله الفكر الإسلامي من حقائق إنسانية رائعة، وبين ما يأتي به الفكر البشري المادي من صراعات تحمل نذر الشر والعدوان. وهذه الدعائم هي [١]:

### الدعامة الأولى: الكرامة الإنسانية

فقد وردت النصوص القرآنية موضحة أو مصرحة بأن الإنسان خليفة في هذه الأرض وأن الله تعالى سخر له ما في الكون وجعله تحت سلطانه، وفي قدرته، وأن الله تعالى أعطاه الاستعداد للعلم بكل شيء في الكون، فأودع في أصل تكوينه العقل الذي يستطيع به الاستقلال في إدراك حقائق هذا الكون وما فيه، وأعطاه أيضًا الاستعداد للعلم بما في السموات وما في الأرض، وبين للملائكة تلك الأرواح الطاهرة أنهم لم يؤتوا علم هذا الإنسان الذي اختاره خليفة في الأرض، ولهذا أمرهم بالسجود لآدم أبي الخليقة الإنسانية، اقرءوا معي في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا

---

(١) المصدر الرئيس في هذه المسألة كلام الشيخ محمد أبي زهرة في مذكراته عن العلاقات الدولية في الإسلام ، ثم النظام السياسي في الإسلام: للدكتور عبد العزيز الخياط: ص٢٩٢ وما بعدها، وبعض كتب التفسير والحديث في المواضع التي سنحددها عند كل دعامة من دعائم هذه العلاقات الإنسانية الإسلامية المتميزة.

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٠ حتى ٣٤].

كما جاء في تسخير الكون للإنسان يفكر فيه ويكشف آيات كثيرة مبثوثة في القرآن منها الآيات التي في سورة الجاثية، حيث قال الحق سبحانه: ﴿اللهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٢-١٣] ونحو هاتين الآيتين في القرآن الكريم كثير جدًّا، مما يدل على كرامة الإنسان منذ خُلق في هذا الكون، فقد خُلق ليسوده وليسيطر عليه، فقد صرح القرآن الكريم بهذا التكريم الإنساني في آيات كثيرة؛ منها ما جاء بصريح اللفظ في سورة الإسراء كما في الآية الكريمة، حيث قال الحق سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠].

وإن هذا التكريم كما تدل الآيات والأحاديث ليس خاصًّا بعنصر دون عنصر، ولا بجنس دون جنس، بل الجميع سواء في حق التكريم، فقد قال النبي ﷺ: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»[1].

(١) أخرجه الإمام أحمد: (٥/ ٤١١ ، رقم: ٢٣٥٣٦) - عن رجل من أصحاب النبي ﷺ.قال

فالكرامة الإنسانية يقررها القرآن والسنة لكل من يتحقق فيه معنى الإنسانية، وأول تكريم كان بهبة العقل الذي سخر الله تعالى له به الكون بما فيه، سواء أكان على الأرض أم كان في جوف السماء، ولا تفاضل بين الناس بالألوان، فالأبيض والأسود أو الأحمر كل ذلك على سواء إلا بالتقوى كما أشرنا من خلال حديث المصطفى ﷺ،ويروي البيهقي في «شعب الإيمان» عن أبي أمامة قال: عير أبو ذر بلالا بأمه فقال: يا ابن السوداء، وإن بلالًا أتى رسول الله ﷺ فأخبره فغضب فجاء أبو ذر ولم يشعر فأعرض عنه النبي ﷺ فقال: ما أعرضك عني إلا شيء بلغك يا رسول الله. قال: «أنت الذي تعير بلالًا بأمه؟» قال النبي ﷺ: «والذي أنزل الكتاب على محمد - أو ما شاء الله أن يحلف- ما لأحد على أحد فضل إلا بعمل إن أنتم إلا كطف الصاع»[1].ولا فرق بين دين ودين لتكريم الإنسان حيًّا أو ميتًا، وفي رواية أخرى أن النبي قال لأبي ذر: « إنك امرؤ بك جاهلية»[2].ويروى أنه مرت جنازة ليهودي فوقف لها النبي ﷺ تكريمًا، فقال له بعض أصحابه: إنه جنازة يهودي! فقال النبي الأمين الكريم ﷺ: «أليست نفسًا؟»[3].

هكذا كانت بواكير الدعوة الإسلامية المهتمة بالكرامة الإنسانية كأحد معالم العلاقات الإنسانية التي تأسست عليها فيما بعد العلاقات الدولية في الإسلام.

الهيثمي في "مجمع الزوائد": (٣ / ٢٦٦): "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح".

(١) شعب الإيمان: (٤/ ٢٨٨ ،رقم: ٥١٣٥) ، وللحديث شاهد عند البخاري ومسلم ، سيأتي في التخريج التالي.

(٢) أخرجه البخاري: (٥/ ٢٢٤٨ ، رقم: ٥٧٠٣)، ومسلم: (٣/ ١٢٨٢ ، رقم: ١٦٦١) – عن أبي ذر قال: إنه كان بيني وبين رجل من إخواني كلام وكانت أمه أعجمية فعيرته بأمه فشكاني إلى النبي ﷺ فلقيت النبي ﷺ فقال... فذكره، وفيه قصة غير هذه أيضًا.

(٣) أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، رقم١٢٢٩ ومسلم: كتاب الجنائز، باب القيام للجنازة، رقم ١٥٩٦.

# الدعامة الثانية: وحدة الأصل الإنساني

لقد اعتبر الإسلام الناس جميعًا أمة واحدة، الإنسانية تجمعها، وإذا فرقتهم الأهواء فالأصل واحد، ولقد صرح القرآن الكريم بهذه الوحدة أو بهذا الأصل في آيات عديدة، وما دام الأصل واحدًا، فالوحدة شاملة، ولقد جاء ذلك في عدة صور وعدة آيات، فالآية الأولى مثلًا من سورة النساء تصرح بأن الأصل واحد، حيث خلق الله الناس جميعًا من نفس واحدة، وخلق من هذه النفس زوجها وتوالد الناس من هذين الأبوين الكريمين، هذا معنى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء:١] كما جاء هذا المعنى في سورة الحجرات، وفيها يقول الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات:١٣] ومثل ذلك في سورة الأعراف: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف:١٨٩].

لقد جاء في سورة البقرة التصريح بأن الإنسانية أمة واحدة، فقد قرر أن الناس جميعًا أمة واحدة وأن الاختلاف عارض، ومنشؤه اختلاف الأهواء، وأن الله تعالى أرسل الرسل بالهداية ليحكموا بأمر الله تعالى في هذا الاختلاف، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ

﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة:٢١٣].

إذن الحق سبحانه وتعالى بين لنا طريق الهداية فيسلكه من تغلب على هواه ويضل الآخر ويشقى، قد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم أنه لم يكن اختلاف اللغات والألوان بمانع من الوحدة الإنسانية الجامعة، بل إن هذا الاختلاف من سنن الله تعالى في خلق الإنسان، إذ جعل فيه قوة يتكيف بمقتضاها مع بيئته ويتجاوب، بل لقد صرح القرآن الكريم بأن اختلاف الألسنة والألوان من مظاهر قدرة الله تعالى الغالبة في خلق الإنسان كما رأينا قبل قليل في قول الله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة...﴾ وإذن فإن اختلاف الناس شعوبًا وقبائل لم يكن ليتقاتلوا ويختلفوا، ولكن ليتعارفوا ويتعاونوا، فقد صرحت بذلك الآية الكريمة في سورة الحجرات، والتي قرأناها أيضًا قبل قليل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات:١٣] وإن هذا التعارف يجعل كل فريق ينتفع بخير ما عند الفريق الآخر، وتكون خيرات الأرض كلها لابن هذه الأرض، وهو الإنسان، فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتجه، فالإنتاج كله للإنسانية كلها، ولا سبيل لذلك إلا بالتعاون والتعارف الإنساني، فالتفرقة الإقليمية لتُستغلَّ الأرض في كل أجزائها، وكلها للجميع، وليكمل بعضها بعضًا، وسبق أن أشرت من قبل إلى أن الله عز وجل خلق الأرض وبارك فيها، وقدر فيها أقواتها، وضمن الرزق لكل ما ومن عليها، فأي تفاوت أو خلل في هذا النظام الكوني الإلهي إنما هو بسبب ظلم الإنسان وعدم الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة، وهذا يكفينا الآن للرد على ما يقال أحيانًا من ندرة نسبية للموارد، ومن ثم وجود مشكلات اقتصادية في العالم، فهي بيد الإنسان الأسباب والحلول، ولا يظلم ربنا أحدًا.

في سبيل الوحدة الإنسانية الكبرى وفي سبيل التعارف والتعاون بين بني البشر - كما بينا - حث القرآن الكريم على السعي والضرب في الأرض طلبًا للرزق، وطلبًا

أيضًا لهذا التعارف الإنساني، وليحصل أهل كل إقليم على ما عند الآخر، وإن النبي ﷺ حارب التفرقة في المعاملة بسبب الألوان وصرح بذلك، بل شدد النكير على من يعمل على هذه التفرقة، وقد نقلنا من قبل بعض النصوص الدالة على ذلك، ونذكر الآن قوله ﷺ: «الجنة لمن أطاعني ولو كان عبدًا حبشيًّا، والنار لمن عصاني ولو كان شريفًا – أو قال: حرًّا – قرشيًّا»(١). فليس في الإسلام بمقتضى المبادئ المقررة الثابتة اختلاف في المعاملة بسبب اختلاف الألوان، وإن التفاوت بين الناس في العمل، لا باللون، وإذا كان بعض الناس جاهلًا والآخر متحضرًا أو عالمًا فعلى العالم أن يعلم الجاهل، وليس له أنه يتحكم فيه أو يستبد به، ولقد قال في ذلك الخليفة الرابع من أصحاب محمد ﷺ علي بن أبي طالب ﷺ: « لا يُسأل الجهلاء لِمَ لم يتعلموا حتى يسأل العلماء لِمَ لم يُعلموا». فليس لقبيل أن يتحكم في الآخرين لجهلهم أو لبداوتهم أو لغير ذلك، ولقد كان عمر بن الخطاب ﷺ في سبيل تقرير هذه الحقيقة وتثبيتها في النفوس يقدم المؤمن ذا السبق في الإسلام على غيره، ولو كان هذا غير ملون، يروى في ذلك أنه قد استأذن عليه بلال الحبشي وأبو سفيان الزعيم القرشي، فدخل الآذن يقول: بالباب أبو سفيان وبلال فغضب الفاروق لتقديم اسم أبي سفيان على بلال.

وقال لآذنه قل: بلال وأبو سفيان، وأذن لبلال ولم يأذن لأبي سفيان، وطأطأ لها القرشي؛ لأنه مبدأ من مبادئ الإيمان، ربما لأسبقية بلال إلى الإسلام، ولأن المفاضلة بين الناس في الإسلام بالتقوى والعمل الصالح لا بالحسب والنسب، يقول تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات:١٣].

وفي الحديث الصحيح: «إن الله لا ينظر إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم

(١) لم أجده إلا عند المتقي الهندي في كنز العمال، وبلفظ يقول الله عز وجل:" فيا بؤسًا للقانطين من رحمتي! ويا شقوة لمن عصاني ولم يراقبني ". كنز العمال: ١٦/ ٢٠.

وأعمالكم»(١).

وكان النبي ﷺ يقول: «يا فاطمة بنت محمد، اعملي فإني لا أغني عنك من الله شيئًا»(٢).

ويقول: «يا بني هاشم يا بني عبد المطلب يا بني عبد مناف لا يأتيني الناس بالأعمال وتأتوني بنسبكم إلى رسول الله»(٣).

وما في هذا المعنى كثير، كما أن الإسلام حارب فكرة التمييز بالألوان فقد حارب أيضًا التمييز بالعنصر والجنس، فالناس جميعًا لآدم، لا فرق بين آري وحامي وسامي، بل الجميع ينتمون إلى أب واحد وأم واحدة، وليس هناك عنصر اختص بصفات لا يختص بها الآخر، وإذا كانت ثمة لغات لبعض هذه العناصر فذلك بحكم البيئة وما توجه إليه، وهي في مجموعها لإيجاد التكافل الإنساني في الانتفاع بهذه الأرض التي جعله الله تعالى خليفة فيها بمقتضى التكوين وبمقتضى ما آتاه الله تعالى من مواهب واستعدادات تجعل الكون كله مسخرًا له، وإن الذريعة التي يملكها ابن الأرض ليتحكم في أخيه ويتخذه وأرضه ويتحكم فيه وفي مصاييره تتكون من عنصرين (٤):

أحدهما: ما سبق إلى الأوهام من أن الناس أجناس، بعضها يعلو على الآخر بمقتضى فطرته، وتجعل له الكلمة العليا المسيطرة وللآخر الكلمة السفلى المحكومة،

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه، رقم ٤٦٥٠.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب وأنذر عشيرتك الأقربين واخفض جناحك، رقم ٤٣٩٨ ومسلم: كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: وأنذر عشيرتك الأقربين، رقم ٣٠٥.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام: لأبي زهرة: ٢٢، ٢٣.

وبهذا كان الظلم وكانت الفتن الإنسانية، فقد ذكرنا أن القرآن الكريم قرر الوحدة الإنسانية في نصوص كثيرة، وكانت الآيات واضحة في تأكيد أن الإنسانية كلها تنتمي إلى نفس واحدة، ولا نريد أن نكرر هنا ما ذكرناه آنفًا، حتى وإن اختلفت الألوان والألسنة أو اللغات إلى غير ذلك، فقد قرأت لكم قول الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[البقرة:٢١٣]أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم:٢٢].

ثانيهما: أن العنصر الثاني من العناصر التي تجعل الإنسان يفهم خطأ أنه قادر على أن يتحكم في أخيه وأن يستغله وأن يملك أرضه. هذا العنصر الثاني هو العصبية الوطنية أو القومية، إذن كان العنصر الأول هو ما سبق إلى الأوهام أن الناس أجناس بعضها يعلو على البعض الآخر. ومن الأوهام أيضًا: فكرة العصبية الوطنية أو الإقليمية، إذ إن كل إقليم يريد أن يسيطر على غيره أو أن يكون له الغلبة على الآخر، وكل قوم يفخرون بأن لهم المكانة الأولى، وأنهم فوق الجميع، وهذا نتيجة للحروب السابقة التي ملأت الأرض بالدماء والخراب، وما كانت هذه الحروب في الماضي إلا ليتغلب رئيس دولة على أخرى، وبذلك تأصلت نيران العداوة ووُجدت العصبيات القومية أو الوطنية، لقد جاء الإسلام فحارب العصبية القومية والإقليمية ليكون العدل هو السائد، ولكي تكون المودة بين الناس وفي كل بقاع المعمورة، وفي ذلك يقول النبي ﷺ: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية»[1]. فالنبي ﷺ بريء من كل تعصب إقليمي أو قومي، وليس من الإيمان أن

(١) أخرجه النسائي: كتاب تحريم الدم، باب التغليظ فيمن قاتل تحت راية عمية، رقم٤٠٤٥ وأبو داود: كتاب الأدب، باب في العصبية، رقم٤٤٥٦ وابن ماجة: كتاب الفتن، باب العصبية، رقم٣٩٣٨.

يتعصب المؤمن لقومه أو وطنه تعصبًا يؤدي إلى الظلم والعدوان، ولكن هل معنى ذلك محو الوطنية وألا يصلح كل قوم حالهم في مواردهم وفي متاجرهم ومصانعهم مثلًا؟ الجواب عن ذلك أن النبي ﷺ لم ينه عن ذلك، والعصبية التي نهى عنها النبي ﷺ هي أن ينصر الرجل قومه وهم ظالمون، أو يتضافر أهل وطن على ظلم آخرين والتمكن من حريتهم وتضييقها، ولقد سأل أُبي بن كعب النبي ﷺ فقال له: أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ فقال النبي ﷺ الذي آتاه الله الحكمة وفصل الخطاب: «لا ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم»(١).

فالعصبية أو الوطنية الظالمة منهي عنها بحكم الإسلام، النبي ﷺ إذ ينهى عن العصبية يمنع الظلم في الدول لتكون العلاقات على أسس من العدالة والمودة، ولقد شبه النبي ﷺ من ينصر قومه على الظلم بجمل يتردى في ركية من النار فقال: «مثل الذي يعين قومه على الظلم مثل البعير المتردي في الركي، فهو ينزع بذنبه». إن ذلك التشبيه صادق كل الصدق في زماننا، فإن مبالغة القادة والزعماء في نصرة أقوامهم بالباطل ليلتهموا الأرض ويستغلوا ما فيها قد جعل العالم يتلظى في أتون من نيران الحروب، حتى إذا أطفأ الله نارًا أجج ابن الأرض، وهو الإنسان، نارًا أخرى في مكان آخر، وذلك بسبب النصرة الظالمة للأقوام والتعصب المردي للأوطان.

وما سطره التاريخ القديم، والحديث أيضًا من أخبار الحروب، ولا سيما في الحربين العالميتين (الأولى والثانية)، واستغلال الشعوب المستعمَرَة ونهب ثرواتها، كل ذلك يؤكد البون الشاسع بين النظرة الإسلامية لأصل الإنسان وكرامته، وبين نظرة الإنسان للإنسان والأوهام التي تهيمن على أفكاره وسلوكه، كما ظهرت فيما مضى، وتتأكد فيما يأتي!

---

(١) أخرجه ابن ماجة: كتاب الفتن، باب العصبية، رقم٣٩٣٩ والإمام أحمد في المسند: مسند الشاميين، حديث واثلة بن الأسقع، رقم١٦٣٧٥.

# الدعامة الثالثة: التعاون الإنساني(١)

ومعناها أن التعاون في الإسلام مبدأ عام في كل الجماعات الإنسانية كما قرره القرآن، فقد جاء في سورة المائدة الحث على التعاون المطلق على البر ومنع التعاون على الإثم والعدوان، حيث قال تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ [المائدة:٢].

وإن التعاون قوام الأسرة وقوام الأمة، وجاءت النصوص الدينية الإسلامية في القرآن والسنة بتعميم التعاون في داخل الإقليم الواحد وفي نطاق الإنسانية كلها، حيث دعا النبي ﷺ بالعمل أو بالفعل والقول إلى التعاون في علاقات الدول بعضها مع بعض، وأذكر أنني أشرت من قبل إلى النص القرآني الذي يفيد أن اختلاف القبائل والأجناس للتعارف، ومن لوازم التعارف التعاون على الخير بينهم، ولقد نفّذ ﷺ مبدأ التعاون الدولي عندما جاء إلى المدينة فعقد مع اليهود حلفًا، أساسه التعاون على البر وحماية الفضيلة ومنع الأذى، وأكد ذلك بالمواثيق، ولكن اليهود نقضوا حلف التعاون ودبروا الأمر مع المشركين ضد النبي ﷺ، وكان أساس هذا التعاون أن يتظافروا على دفع الاعتداء وإقامة الحق أو بعبارة عامة: ما يسمى في هذا العصر بالتعايش السلمي، لكنهم عندما نقضوا العهد وتآمروا على قتل الرسول ﷺ وتحالفوا مع أعدائه أجلاهم عن المدينة على مراحل، وكلكم يعرف بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، ثم كانت الغزوات وقتال المشركين في بدر، المهم أو الشاهد في الأمر أنه كان عليه الصلاة والسلام يعقد المعاهدات مع القبائل العربية لإيجاد تعاون إنساني لإعلاء المعاني الإنسانية، وكان يحث على كل تعاون على الخير ويؤيده، ويرد كل تعاون على الشر ويحاربه، ولقد ذهب إلى مكة حاجًا فعلم أن قريشًا تريد منعه

(١) وراجع العلاقات الدولية في الإسلام: ٢٤، ٢٥

فمد يده المسالمة إليهم في صلح الحديبية، وهو يقول: «لو دعتني قريش إلى أمر فيه رفعة البيت الحرام لأجبتهم»(١). ولعلكم تعرفون موقف الصحابة أول الأمر من شروط صلح الحديبية وقولهم لرسول الله ﷺ ما دمنا على الحق وهو على الباطل فلمَ نرضى الدنية في ديننا أو كلامًا قريبًا من هذا، فقال لهم الرسول ﷺ: «إني رسول الله، ولن يضيعني»(٢).

ومن جهة أخرى كان عليه الصلاة والسلام من مبادئه التعاون على نصرة الضعيف، وقد حضر وهو شاب في الخامسة والعشرين من عمره حلفًا لبعض أشراف قريش عقد في دار عبد الله بن جدعان تعاقدوا فيه لينصرن الضعيف على القوي فسرَّ عليه الصلاة والسلام سرورًا ظهرت آثاره من بعد حتى قال - وهو الهادي الأمين ﷺ -: «لقد حضرت بدار عبد الله بن جدعان حلفًا ما يسرني به حمر النعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت»(٣). وإن النبي ﷺ يعلن أن الله يمد بالقوة كل من يعاون أخاه الإنسان في أي إقليم وفي أي موطن ما دام بحاجة إلى عونه ومساعدته.

يقول في ذلك: «الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه»(٤). ولم يعين ذلك

(١) لم أجده إلا عند المتقي الهندي في كنز العمال: ١٠/ ٤٨٣ وذكره ابن عساكر في: تاريخ مدينة دمشق: رقم٣٩/ ٧٨.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب قوله: إذ يبايعونك تحت الشجرة، رقم٤٤٦٦ ومسلم: كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، رقم٣٣٣٨.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: ٦/ ٣٦٦ وذكره اليعقوبي في تاريخه: ٢/ ١٧ (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب، ت٢٨٤هـ) دار صادر، بيروت.

(٤) أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، رقم٤٨٦٧ والترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في الستر على المسلم، رقم١٣٤٥.

الأخ، بل عممه فيعم الإخوة الإنسانية، ولا يقتصر على الإخوة النسبية أو الدينية أو الإقليمية، وذلك لأن الشعور بالإخوة الإنسانية وما يُصاحبها من تعاون يتلاشى معها أسباب النزاع وتختفي مظاهره، وذلك لأنه في الوقت الذي يشعر فيه الإنسان بالإخوة الإنسانية وأن التعاون مطلوب في كل صوره وأحواله تختفي روح النزاع ويختفي ما يذكره بعض العلماء من مبدأ التناحر على البقاء الذي جر على العالم كله الويلات والخراب الدمار، وينمحي ما يحسبه كل قوم خطأ أن بقاءهم لا يكون إلا في الاعتداء على غيرهم، فحيث ساد ذلك الزعم أو هذا الظن الخاطئ والوهم الكاذب كان قانون الغابة هو الذي يحكم أو يتحكم ويسير في كثير من الأحايين على المستوى المحلي والدولي على حد سواء.

# الدعامة الرابعة: التسامح

فقد دعا الإسلام إلى التسامح غير الذليل؛ أي التسامح عن قوة وعزة، لا عن ضعف أو ذلة أو هوان، فالإسلام يبني العلاقات الإنسانية، سواء أكانت بين الأفراد أو الآحاد أم كانت بين الجماعات على التسامح من غير استسلام للشر أو تمكين للأشرار؛ حيث نص الله سبحانه وتعالى في قرآنه الكريم على ضرورة دفع العداوة بالتي هي أحسن، وأن هذا الدفع الكريم هو الذي يجلب المحبة إذا كان لها موضع، وأمر نبيه الأمين أن يصفح الصفح الجميل عمن يعاديه، والصفح الجميل هو الصفح في علو ومن غير استسلام للشر أو استخزاء[1] للأشرار، أذكر لكم بعض ما ورد في هذه المعاني من آيات كثيرة في الذكر الحكيم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت:٣٤] وقوله تعالى: ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ [الحجر:٨٥] وقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ * وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ﴾ [النحل:١٢٦-١٢٧]ثم قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف:١٩٩] وقوله: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة:٨].

وإذا كان هناك ما يوجب عقاب الأشرار أفرادًا أو جماعات، فإن العقاب يجب أن يكون في دائرة الأخذ بالحق من غير اعتداء، فإذا كان الصبر ممكنًا يكون أولى بالاتباع. ولقد طبق النبي ﷺ مبدأ التسامح في علاقاته بالمشركين وغيرهم في معاهداتهم وفي حروبهم. ففي المعاهدات نراه في صلح الحديبية، وهو الصلح الذي

(١) وقد تكتب بالذال، والمعنيان متقاربان؛ فهذه على معنى الخضوع والذل، والأخرى- من الخزي- بمعنى الإهانة والفضيحة والقهر (راجع اللفظتين في المعجم الوسيط).

عقد بينه وبين المشركين عندما أراد أن يحج فمنعوه وأبوا أن يدخل البيت الحرام، فقد كان أساس هذا الصلح شططًا من جانب المشركين، وسماحة من جانب النبي ﷺ، فقد أصروا في صلحهم على أن يمنعوه من الحج في عامه هذا فقبل هذا الشرط، ومعه جيش يستطيع به أن يدك عليهم ديارهم، وليس هذا فحسب، بل اشترطوا مع ذلك أن من يخرج من مكة مسلمًا ملتحقًا بالنبي ﷺ وبالمؤمنين يرد إليهم إن لم يكن ذلك برضا أهله، وأن من يخرج من عند محمد مرتدًا إلى مكة يقبلونه ولا يمنعونه، فقبل النبي ﷺ السمح الكريم ذلك الشرط، حتى ضج بعض المؤمنين من قبوله، فوقف عمر بن الخطاب ﷺ يهز سيفه، ويقول: لماذا نرضى بالدنية في ديننا، ولكنها الحكمة النبوية والرسالة المحمدية آثرت الصبر والسماحة وحقن الدماء، ولم يكن ذلك قبولًا للدنية ولكنه الهدي الإسلامي الذي حث على الصبر بدل القتل والقتال والرفق بدل العنف، وتأجيل فيه رفق خير من تعجيل فيه عنف، ولا يعلم مدى هذا العنف وآثاره إلا الله سبحانه وتعالى. على أن الصفح الجميل أبرز ما يكون ظهوره عند الانتصار فما كانت الحرب للثأر والانتقام، بل لإعلاء الحق ودفع عدوان الباطل، ولذلك عندما فتح الله تعالى مكة وخضعت لكلمة التوحيد كان الصفح الكريم، فقد قال النبي الرحيم ﷺ بعد أن استتب له النصر للملأ من قريش: «ما تظنون أني فاعل بكم؟» قالوا: خيرًا، أخ كريم وابن أخ كريم، فقال الرسول الكريم ﷺ: «أقول لكم ما قاله أخي يوسف لإخوته {لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين}، اذهبوا فأنتم الطلقاء»[1]. أي الأحرار، ولقد كان ذلك شأنه في كل حروبه يطيب القلوب بالصفح بدل أن يثيرها بالانتقام، فبعد غزوة بني المصطلق

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى: ٦/ ٣٨٣ والبيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ١١٨ وابن أبي شيبة في المصنف: ٧/ ٢٥٠ والمتقي الهندي في كنز العمال: ١٠/ ٣٨٩ وذكره ابن حجر في فتح الباري: ٨/ ١٥ وابن كثير في البداية والنهاية: ٤/ ٣٤٤ وابن خلدون في تاريخه: ٢/ ٤٥.

يخرج من الأسر مائة بيت أراد المسلمون أن يسترقوهم بأن تزوج جويرية بنت الحارث، كبير هذه القبيلة، فأطلق كل مجاهد من في يده من الأسرى، وقالوا: كيف نسترق أصهار رسول الله ﷺ؟ وكان عمل الرسول ﷺ إعلانًا للصفح، وما كان الزواج لشهوة يبتغيها؛ لأنه كان يستطيع قضاءها بامتلاكها، بل هو الصفح في أجمل صوره، وكذلك فعل مع صفية بنت حيي بن أخطب بعد الانتصار عليهم ودك حصونهم حصنًا حصنًا. إنها صورة عملية رائعة للعفو والتسامح والصفح الجميل، صورة تذكرنا بعتاب الله لرسوله ﷺ عن موقفه من أسرى بدر في سورة الأنفال، إنه عتاب قاس وشديد اللهجة إن جاز هذا الوصف لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلا كِتَابٌ مِّنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال:٦٧-٦٨].

المهم أنه من مجموع ذلك يتبين لنا أن التسامح والصفح الجميل هو السياسة الإسلامية التي رسمتها النبوة في العلاقة بين الناس بعضهم مع بعض، وخصوصًا بين المسلمين وغيرهم، وهي السياسة المطلقة في حال السلم، والسياسة الشافية للقلوب المجروحة في أعقاب الحروب؛ لأن المغلوب المجروح يجب أن يرفأ جروحه بدل أن ينكأ قروحه.

# الدعامة الخامسة: الحرية

سبق أن تكلمنا – في القاعدة الرابعة من قواعد النظام السياسي الإسلامي – عن حرية الإنسان الشخصية والفكرية والاقتصادية وغير ذلك. لكني هنا أنبه على أن الشخصية الإنسانية سواء أكانت شخصية آحاد أم شخصية لجماعة أو دولة لا تتوافر إلا في ظل الحرية، فإن الله تعالى الذي خلق الإنسان مستعدًا للعلم بالأشياء كما أشرنا إلى ذلك قبل، إذ قلنا بأن الله أخبر بأنه علم آدم الأسماء كلها، أي جعل فيه الاستعداد للعلم بما في الكون وما يسيره، وبالنواميس التي تحكمه، وإن ذلك الاستعداد لا ينمو إلا في حرية مكفولة، فلا بد أن يكون فكره حرًّا، ولا بد أن يكون حرًا في تنقلاته وحرًّا في إقامته وترحاله، ولا يمكن أن تنمو أية قوة إلا في حركة حرة مستمرة، سواء أكانت حركة الجوارح الظاهرة أم حركة المواهب الكامنة، وإن الحرية الحقيقية تبتدئ بتحرير النفوس من سيطرة الأهواء والشهوات، وجعلها خاضعة لسلطان العقل والإيمان، ولذلك دعا الإسلام إلى تحرير النفوس من هذه السيطرة، وندد بالذين يتبعون أهواءهم من غير أن تسيطر عقولهم وإرادتهم، وعبر عن هؤلاء الذين يخضعون لأهوائهم بأنهم يتخذون إلههم هواهم، اقرءوا معي قول الله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللهِ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص:٥٠].

وقوله أيضًا: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية:٢٣].

والنبي ﷺ دعا أيضًا إلى إخضاع الهوى للإيمان وحكم العقل، فقد قال ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به»(١).

---

(١) ذكره ابن حجر في فتح الباري: ١٣/ ٢٤٥ وقال: أخرجه الحسن بن سفيان وغيره، ورجاله ثقات، وقد صححه النووي في آخر الأربعين". وذكره عمرو بن أبي عاصم (ت٢٨٧هـ) في

واعتبر الرجل القوي هو الذي يسيطرعلى هواه في غضب أو في رضا، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «ليس الشديد بالصرعة»[١]. وفي رواية: «ليس الشديد بالقوة - أي الذي يصرع الرجال أو القوي - إنما الشديد مَن يملك نفسه عند الغضب». وعلى ذلك لا يعرف الإسلام من الحرية الانطلاق وراء الهوى من غير قيد من حكم العقل والإيمان الصادق، إنما الحرية تبتدئ بتحرير الإرادة والعقول من أغلال الأهواء والنزوات.

وإذا كنا نقرر أن الحرية مبدأ إسلامي يجب توافره لكمال الشخصية الإنسانية في الأفراد والجماعات، فإن حرية الإسلام تبتدئ بتقييد نفس الحر لحكم العقل حتى لا يضل أو يُضِل.

ومن مظاهر هذه الحرية في الإسلام (حرية التدين) فقد احترم الإسلام حرية العقيدة احترامًا كاملًا فمنع الإكراه في الدين، إذ نفى القرآن الكريم بالنص أن يكون الإكراه طريقًا للدين، ومنع المؤمنين من أن يكرهوا أحدًا على الدخول في الإسلام، وخوطب النبي ﷺ بهذا النص المانع، يقول تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٥٦] وقال تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩] ويُذكر أن صحابيًا من الأنصار أراد أن يكره ابنين له على الإسلام، فنهاه النبي ﷺ عن ذلك، وجاءت امرأة عجوز إلى عمر ﷺ تطلب منه

---

كتاب: السنة: ص١٢ وقال: إسناده ضعيف، رجاله ثقات غير نعيم بن حماد ضعيف لكثرة خطئه. والكتاب بتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط٣ سنة ١٤١٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، رقم٥٦٤٩ ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب، رقم٤٧٢٣.

بعض الحاجة، ولم تكن مسلمة، فدعاها الفاروق إلى الإسلام فامتنعت، فخشي الفاروق أن يكون قد أعنتها بما طلب، فاتجه إلى ربه ضارعًا وقال: (اللهم إني لم أكرهها). وإن الإسلام ليعتبر امتحان المؤمن في عقيدته فتنة، ويقرر أن الفتنة أشد من القتل؛ لأنها تعذيب للروح والعقل والقلب، وإن حرية التدين لا تتكون للرجل الحر من منع الإكراه فقط، بل لا بد أن يكون أساس العقيدة تفكيرًا سليمًا يحكم العقل من غير تقليد ولا خضوع لأهواء جامحة مسيطرة، وبذلك تتكون حرية الاعتقاد من عناصر ثلاثة[١]:

أولها: تفكير حر غير مأسور بتعصب لجنسية أو تقليد أو شهوة أو هوى، فكثيرًا ما تتحكم الأهواء والجنسية باسم التدين.

وثانيها: منع الإغراء أو الإكراه للحمل على العقيدة، فليس بمتدين حر من يعتقد اعتقادًا تحت تأثير إغراء بالمال أو المنصب أو الجاه، وإنه من أشد أنواع الإكراه تسليط المخدرات والمسكرات كما يفعل بعض المبشرين بالمسيحية في إفريقيا أو غيرها.

وثالثها: العمل على مقتضى العقيدة وتسهيل ذلك لكل معتنق لدين من غير إرهاق.

وقد حمل الإسلام هذه العناصر كما ذكرنا، فمنع الإكراه والإغراء ليتحرر الفكر، ومنع التقليد، بل دعا الناس إلى النظر الحر في الكون، وما يشتمل عليه من أسرار ليستنبطوا بالنظر في الآيات الكونية عظمة الخالق المبدع، ولا تكاد تفتح المصحف حتى ترى نور القرآن بين يديك يحث على السير في الأرض والنظر في الكون، ولذلك قال القائل:

---

(١) راجع: العلاقات الدولية في الإسلام: ٢٩.

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

أيضًا من الآيات الدالة على ضرورة النظر في الكون: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّن جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ * أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ تَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٠إلى ٦٤ ] ولقد نهى الإسلام عن التقليد الأعمى من غير دليل ولا برهان، فنعى على الذين يتبعون آباءهم من غير دليل.

وقال سبحانه وتعالى في ذلك{وإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ [ البقرة: ١٧٠].

وإن الإسلام عمل على حماية عقيدة الذين يستظلون بظله أو يعقدون معه عهدًا أو لا يثيرون عليه حربًا، بل إنه سهل لهم القيام بشعائر دينهم، ومن ثم قرر فقهاء المسلمين فيما استنبطوه من نصوص قرآنية ونبوية، ومن أعمال الرسول ﷺ وصحابته الكرام قاعدة تقول: «أمرنا بتركهم وما يدينون»(١).

وبهذه القاعدة المجمع عليها من فقهاء المسلمين حميت حرية العقيدة في ظل الإسلام، فلا يضار غير المسلم فيما يعتقد ويقيم شعائره الدينية حرًّا غير مضطرب ولا وجل أو خائف، ما دام محافظًا على النظام العام، ولم يؤذ مشاعر أصحاب الملل

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٢/ ٢٧٥ والبحر الرائق: ٣/ ٣٢٦.

والنحل الأخرى، ويروى في تسهيل عبادة غير المسلمين الذين تحكمهم الدولة الإسلامية أن عمر بن الخطاب ﷺ عندما ذهب ليعقد معاهدة السلام والأمن مع القائمين على إيليا رأى ﷺ هيكلًا لليهود قد ستره التراب ولم يبق منه إلا أعلاه، فجاء بفض ثوبه وأخذ ببعض التراب المتراكم فيه فاقتدى به جيش المسلمين فزال كل ما ستر الهيكل من التراب، وبدا واضحًا ليقيم اليهود عنده شعائرهم الدينية، وفي هذه الرحلة الطيبة المباركة حضر وقت الصلاة وهو بجوار كنيسة بيت المقدس فصلى خارجها، فقيل له: ألا تجوز الصلاة فيها؟ فقال الحاكم العادل الحر: خشيت أن أصلي فيها فيزيلها المسلمون من بعدي، ويتخذونها مسجدًا. فأي حماية للحرية الدينية أقوى من هذه المواقف أو أي تسهيل لأداء العبادات لغير المسلمين أكرم من هذا، إن فقهاء المسلمين إذ يقررون الحرية الدينية على هذا النحو السمح ينبعثون عن فكرة نبتت من أعمال النبي ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم؛ لأن من كان له دين ولو كان مخطئًا له هدي يهديه، وله وازع ديني يزجره.

وفي الجملة: إن لهؤلاء الذين يستظلون بالدولة الإسلامية أحكامًا خاصة، بنيت على التسامح سنبينها في مواضعها إن شاء الله تعالى عند الكلام عن حال السلم في العلاقات الدولية في الإسلام.

ومن مظاهر الحرية أو من صورها أيضًا: (الحرية في تقرير المصير)؛ حيث ضمن الإسلام حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية الإقامة لمن يستظلون برايته وضمن حرية تقرير المصير لمن يخالفونه، فقرر أولًا أنه لا يجوز لمسلم أن يخضع لدولة غير إسلامية، ولا يجوز للمسلمين أن ينضووا تحت لواء دولة غير إسلامية؛ لأنهم لا يتمكنون من تنفيذ أحكام دينهم في الأسرة وفي المعاملات الإسلامية والزواجر الاجتماعية إلا في ظل حاكم مسلم يستمد حكمه من القرآن والسنة، لا من أوضاع الناس وأعرافهم؛ لأن الإسلام ككل الأديان جاء لإصلاح أوضاع الناس، لا

للخضوع لها، ولو أن أوضاع الناس هي التي يجب أن تسود ما بعث الله رسولًا، ولكانت الأديان السماوية لا أثر لها في العمل، ولذلك كان من الخطأ البين أن نخضع أحكام الشريعة لأهوائنا، وكان من الصواب والحكمة أن نخضع نحن لأحكام الشريعة، فهي الحاكمة علينا أو نحن محكومون بها، وإنه في سبيل تنفيذ هدي النبي ﷺ في قوله: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»(١).

وقرر الإسلام أن لكل أمة أن تقرر مصيرها من غير اعتداء أمة على أخرى، ولا يجوز للمسلمين أن يعتدوا على أحد، ولا يجوز لدولة الإسلام أن تستعمر دولة أخرى أو تأخذ وسائل الاستغلال من أيدي أهلها، وأنه حتى في حال الاعتداء لا يجوز التحكم في المغلوبين وانتزاع أرضهم من أيديهم، فعمر بن الخطاب ﷺ ومن جاؤوا بعده أبقوا الأرض الزراعية في أيدي أهلها، وجعلوا عليها ضرائب مفروضة سموها الخراج، وهو ضريبة لا تزيد على ما يفرض الآن من ضرائب في البلاد الحرة، كما أنها لا تزيد كثيرًا عما يفرض على الأرض الزراعية من زكاة عن الزروع والثمار بشروطها أيضًا، ولا قتال إلا إذا كان اعتداء على ما سنبين إن شاء الله تعالى، أو إذا وجد القتال، فحق الشعوب في تقرير مصيرهم ثابت، ولذلك كان القائد المسلم الذي يرسله النبي ﷺ للقتال بسبب الاعتداء يخيرهم بين الإسلام أو العهد أو القتال، فإن اختاروا العهد كان الوفاء واجبًا، وإن اختاروا القتال كان بسبب ما اختاروا، وإن تقرير المصير كان يثبت حتى في الميدان وبعد النصر، يروى أن قتيبة بن مسلم الباهلي فتح بعض أقاليم سمرقند من غير أن يخيرهم بين الإسلام أو العهد أو القتال، فشكا أهل هذا الإقليم إلى الحاكم العادل الذي نهج منهاج الراشدين عمر بن

(١) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم١٢ ومسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه من الخير، رقم٦٤.

عبد العزيز أن قتيبة قاتلهم قبل أن يخيرهم ذلك التخيير ليقرروا مصيرهم، فأرسل الخليفة إلى القاضي ليستمع إلى هذه الشكوى ويحققها فتبين له صدقها، فأصدر أمره إلى جند المسلمين بأن يخرجوا من البلد الذي فتحوه ويعودوا إلى ثكناتهم، وهي الأماكن التي يتجمع فيها الجند، ثم خير أولئك بين هذه الأمور الثلاثة، أعني القتال أو العهد أو الإسلام، خيرهم بين هذه الأمور الثلاثة ليقرروا مصيرهم، فاختاروا العهد، ومنهم من اختار الإسلام الذي سمح بذلك التخيير بعد الفتح والانتصار، وإن الفتوح الإسلامية الأولى التي قامت في عهد الراشدين امتدادًا لحروب النبي ﷺ قد اتسمت بالعدالة وبتحرير الشعوب من ربقة الاستبداد الروماني والفارسي، وما وراء ذلك من مظالم المستبدين، بل إنه حتى بعد انتهاء عهد الراشدين كان أكثر الحكام المسلمين يفتحون أبواب الحرية للخاضعين لسلطانهم من غير المسلمين، ولا ينكثون العهد لمن يعاهدونهم، ولقد دفع ذلك غوستاف لوبون لأن يقول: إن التاريخ لم يعرف فاتحًا أرحم من العرب. وقد يكون من الخطأ أن يسمى دخول العرب في البلاد فتحًا أو غزوًا؛ لأنه كان إنقاذًا أو تحريرًا للشعوب من ربقة الظلم والاضطهاد.

# الدعامة السادسة: الفضيلة

إن من أساس العلاقات الإنسانية في الإسلام التمسك بالفضيلة[١]، سواء أكانت بين الأفراد أم كانت بين الجماعات، وسواء أكانت العلاقة في حال الحرب أم في حال السلم، وأيًا كان نوع أو جنس الذين يتصلون بهم أو يختلفون معهم؛ ذلك لأن قانون الأخلاق قانون عام يشمل الأبيض والأسود والأحمر والأصفر، أو يشمل الناس جميعًا في كل الأقطار والأمصار، لا فرق بين من يعيش في مجاهل الأرض ومن يعيش في حواضرها، ولا فرق بين عالم وجاهل، وإن ما يكون شرًا بين الأفراد في شعب واحد يكون أيضًا شرًا بين الجماعات والدول، وما يكون شرًا في وطنك يكون شرًا أيضًا إن صنعته في غير وطنك، وسواء أكان الطرف الآخر محاربًا لك أم كان مسالمًا؛ لأن الفضيلة بمقتضى قواعد السلوك والأخلاق الفاضلة هي حق لكل إنسان، يستحقها بمقتضى إنسانيته، التي هي وصف مشترك بين كل أبناء آدم، وقد تقرر ذلك في المبادئ الإسلامية التي تطبق على جميع أهل الأرض، وأشد ما يكون يدعو إليه القرآن في الأمر بالفضيلة هو ما يقترن بالجهاد، خشية أن تنتزع النفوس في حال احتدام القتال إلى ما يخالف ذلك المبدأ العام.

فمثلًا نجد النص القرآني يأمر بالمعاملة بالمثل عند الاعتداء، فمن اعتدى يدفع شره، ومن قاتل يُقاتَل، ولكن قرن ذلك بوجوب الاستمساك بالتقوى، والتقوى تكون في التمسك بالفضيلة، وقد جاءت الآيات الكثيرة تحث على التقوى والعدالة في القتال، نذكر من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠]وقوله: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى

(١) هذا بالإضافة إلى ما أوردناه عن الأخلاق، وإقامة العدل، وإصلاح دنيا الناس في النظام السياسي الإسلامي.

عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١٩٤].

وأيضًا ذلك النص العام الجامع لمكارم الأخلاق في سورة النحل إذ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة:٩٠].

وإذا كان القرآن الكريم قد أقر رد الاعتداء بمثله إلا في حالة انتهاك الفضيلة فلا يعامل بالمثل، أي أنه إذا انتهك العدو حرمات الفضيلة فلا تنتهك، أي إذا كان العدو مثلًا ينتهك حرمة النساء لا نفعل ذلك معه، وإذا كان يقتل النساء والذرية الضعاف لا نقتلهم؛ لأنا أُمرنا بعدم قتلهم، وإذا كان يجيع الأسرى ويظمئهم حتى يموتوا جوعًا لا نفعل ذلك، وإذا كان أيضًا يمثل بالقتلى ويشوه أجسامهم بعد قتلهم، ويفعل ذلك في قتلى المسلمين فلا نجاريه في ذلك، وقد حدث أن المشركين في غزوة أحد مثلوا بجثة سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب عم النبي ﷺ وأحب ذوي قربه إليه، فلما ظفر بهم وانتصر عليهم ﷺ لم يمثل بأحد من قتلاهم، وقد نهى نهيًا عامًّا عن المثلة فقال: «إياكم والمثلة»(١).

وبعبارة عامة: لا يصح للمسلم أن يجاري الأعداء في مآثمهم وما يرتكبون ضد الفضيلة الإنسانية العامة، فقد حدث في عصر محمد النبي الكريم الرحيم ﷺ أن جارى بعضُ المسلمين الأعداءَ فقتلوا بعض الأطفال، فقال النبي ﷺ غاضبًا: «ما بال أقوام جاوز بهم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية؟ ألا لا تقتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية»(٢). وقال عليه الصلاة والسلام في بعض وصاياه لجيوشه: «سيروا باسم الله

(١) أخرجه البخاري: كتاب المظالم والغصب، باب النهبى بغير إذن صاحبه، رقم٢٢٩٤ وفي كتاب الذبائح والصيد، باب ما يكره من المثلة، رقم٥٠٩٢.

(٢) أخرجه الإمام أحمد: مسند المكيين، حديث الأسود بن سريع رضي الله عنه، رقم١٥٠٣٧

في سبيل الله، وقاتلوا أعداء الله، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تنفروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا، ولا امرأة، ولا شيخًا فانيًا، ولا عابدًا»[١]. فيوصي عليه الصلاة والسلام أيضًا بأن لا يُقتل الأسير، فيقول: «لا يعترض أحدكم أسير أخيه فيقتله»[٢].

وهكذا تكون معاملة المسلمين لغيرهم على أساس الفضيلة لا يعدونها؛ لأن هذا الدين جاء لحماية الفضيلة ولإنشاء مجتمع فاضل تسوده الفضيلة، وتختفي فيه الرذيلة، وليس من المعقول أن ينتهك حمى هذه الفضيلة مع المخالفين؛ لأن هذا الدين رسالة الله تعالى إلى أهل الأرض كافة، من إنس وجان، وإذا كانت الحرب وكانت الضرورة أو لا مفر منها فإنها حرب النبوة الرحيمة العادلة ضد الطغيان الظالم، كما أنها حرب الفضيلة ضد الرذيلة دفعت إليها الفضيلة المستعلية، وختمتها الفضيلة ليكون النصر فاضلًا والأخلاق عليا أو مكارم الأخلاق منتصرة.

---

والهيثمي في مجمع الزوائد: ٥/ ٣١٦ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٤/ ٣٨٢ وصححه الحاكم في المستدرك: ٢/ ١٢٣ وصححه الألباني في إرواء الغليل: ٥/ ٣٥.

(١) أخرجه ابن ماجة: كتاب الجهاد، باب وصية الإمام، رقم٢٨٤٨ والإمام أحمد: أول مسند الكوفيين، حديث صفوان بن عسال المرادي، رقم١٧٤.

(٢) أخرجه الإمام أحمد: أول مسند البصريين، ومن حديث سمرة بن جندب، رقم١٩٣٣٦.

## الدعامة السابعة: العدالة

لقد قامت كل علاقة إنسانية في الإسلام على العدالة، واعتبار الناس جميعًا سواء، وإن كان ثمة تفاضل فبالأعمال، والجزاء عليها إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر، ولا يظلم ربنا أحدًا، وإن نصوص القرآن الكريم في ذلك متضافرة وكثيرة، والعدالة حق للأعداء كما هي حق للأولياء، وقد نص القرآن على أنه لا يصح أن تحمل العداوة على الظلم، فإن العدل مع الأعداء أقرب للتقوى، وقد صرح القرآن بأن أساس الأحكام الإسلامية المنظمة لعلاقات الناس جميعًا بعضهم مع بعض -أفرادًا وجماعات- هو العدل، جاءت الآيات القرآنية التي تحث على العدالة مع الأعداء والأولياء في مواطن كثيرة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة:٨] أي: لا تحملنكم العداوة على الظلم؛ لأن العدل أقرب للتقوى.

ومنها أيضًا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء:١٣٥].

وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [البقرة:٩٠] حتى قال العلماء: إن هذه الآية الأخيرة من سورة النحل أجمع آية لمعاني الإسلام(١).

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى أن العدل هو الشريعة التي قامت عليها رسالة محمد ﷺ وقامت عليها النبوات السابقة والكتب المنزلة جميعًا، وإذا استعرت نيران الحرب، فإنه يجب أن يكون العدل هو الذي يسودها، وأن تكون المعاملة للمغلوب

---

(١) راجع تفسيرها وما قيل عنها في أي من كتب التفسير الجامعة كتفسير الطبري والماوردي وابن كثير.

عادلة، لا ظلم فيها ولا شطط، وقد وردت الأحاديث المتضافرة أيضًا لتحث على العدل وتكف عن الظلم، مثل قوله ﷺ حكاية عن ربه عز وجل: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا»[١].وفي لفظ آخر: «إني قد كتبت العدل على نفسي، فلا تظالموا»؛ أي لا يظلم بعضكم بعضًا، كما عد النبي ﷺ من يعاون الظالم على ظلمه خارجًا من الإسلام، حيث قال عليه الصلاة والسلام: «من مشى مع الظالم فقد خرج من الإسلام»[٢].

ومن الآيات التي تدل على أن العدالة شريعة الرسل جميعًا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [سورة الحديد:٢٥].

وإذا كان لكل دين سمة يتسم بها، فسمة الإسلام هي العدالة، فهي أساسه وهي شعاره، وهي خاصته، وهي الميزان المستقيم الذي يحدد العلاقات بين الناس في حال السلم وفي حال الحرب، ثم هي القسطاس المستقيم الذي به توزع الحقوق وبه تحمى الحقوق، وبه ينتظم الوجود الإنساني كله، وفي السلم يكون حسن الجوار قائمًا على العدالة، وفي الحرب يكون الباعث على الحرب العدالة، وإن كل المبادئ الإنسانية من تسامح وحرية تكون في ظل العدالة، فالتسامح الذي يؤدي إلى ضياع الحقوق لا يكون تسامحًا ولا رحمة، بل يكون ظلمًا ويؤدي إلى أشد النزاع، كما أن التسامح مع الظالمين أفرادًا أو جماعات قسوة على الذين ظلموهم واستباحوا حقوقهم، ولقد صرح القرآن الكريم بأن الله سبحانه وتعالى ما أذن للمسلمين بأن يحاربوا إلا عندما يقع الظلم، وأصبح لا مناص من أن يدفعوا الاعتداء بمثله، وإن الفضيلة الإسلامية

(١) أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم٤٦٧٤.

(٢) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير: ٢/ ٦٤٨ وانظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي: ٦/ ٢٩٧ وضعفه العجلوني في كشف الخفاء: ٢/ ٢٨١.

تدعو إلى استعلاء الحق، ولا يستعلي الحق إلا إذا كانت العدالة قائمة، وإن الذين يتسامحون مع الظالمين لا يمكن أن يكونوا فضلاء إلا في إطار أن الضرر لا يُزال بضرر مثله، ولا بأشد منه، ومن هنا فليعلم الناس اليوم أنه لن ينصلح حال العالم إلا إذا كانت العدالة ميزان العلاقات الإنسانية في كل أحوالها، فلا يبغي قوي على ضعيف، ولا يضيع حق ولو لم يكن له مطالب، إنها لأن الأوضاع الظالمة ألفته حتى صرنا نرى العلاقات الدولية تقوم على مجموعات من الظلم متكاتفة، يحابي الأقوياء بعضهم بعضًا بإقرارها ليسكت كل فريق عن ظلم الآخر للضعفاء مادام الظلم وآثاره لا يمسانه أو بعيدَين عنه.

# الدعامة الثامنة: المعاملة بالمثل

وهذا أيضًا مبدأ متشعب من العدل أو فرع غير منفصل عنه، فإن المعاملة بالمثل من قانون العدالة في التعامل الإنساني بين الآحاد والجماعات أو بين الأفراد والجماعات، سواء أكان من يعامله مسلمًا أم كان غير مسلم، وقد قال النبي ﷺ في تقرير هذا المبدأ: «عامِلِ الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به»(١).

وبمقتضى هذا المبدأ العادل كان على المسلم أن يعامل من يعتدي عليه بمثل ما يعامله ذلك المعتدي، ولا يزيد على ما يفعل إلا بمقدار ما يحميه من تكرار الاعتداء عليه، وإذا كان الاعتداء ظلمًا فردُّه عدل، ولعل هذا يفسر قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [البقرة:١٧٩] وكان العرب يقولون: القتل أنفى للقتل. مع الفارق طبعًا بين التعبيرين وما يحملانه من مضامين.

على أن رد الظلم أو دفع الاعتداء هذا لا يتنافى مع مبدأ العدالة، ولا مع الفضيلة، ولا مع التسامح؛ لأنه لا يصح أن يؤدي التسامح إلى شيوع الظلم، إذ إن شيوع الظلم فيه شيوع الفساد، والله لا يحب الفساد، وإن الفضيلة الإسلامية ليست فضيلة مستسلمة مستخزية، بل هي فضيلة إيجابية واقعة، لا تخضع للشر ولا للأشرار، بل تستعلي عليهم جميعًا، وإنه بسبب تطبيق هذا المبدأ أبيح الرق في أضيق الحدود، وهي حال الحرب إذا كان الأعداء يسترقون أسرى المسلمين، فإن الرق ما أبيح في الإسلام على أنه مبدأ من مبادئ الإسلام، ولذلك ما جاء نص صريح في القرآن بإباحته، ولم يثبت أيضًا أن النبي ﷺ أنشأ رقًا أو أوجده على حر في حياته عليه

---

(١) لم أجده إلا بلفظ:" أحِبَّ لأخيك ما تحب لنفسك " أخرجه الحاكم في المستدرك: ٤/ ١٦٨ وهو حديث صحيح الإسناد. وأخرجه ابن ماجة: ٢/ ١٤١٠ والبيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ١٦١ والهيثمي في مجمع الزوائد: ١/ ٤٥.

الصلاة والسلام، بل استرق الصحابة من بعد النبي ﷺ على أساس أن الأعداء كانوا يسترقون الأسرى من المسلمين، فلا بد من أن يُعامَلوا بالمثل تطبيقًا للنص الكريم الذي يقرر أن من يعتدي على المسلمين يُعامَل بمثل صنيعه، وفرق بين رق الإسلام ورق أعدائه، فإن الرقيق في الإسلام يعامل أرفق معاملة، ولا يسقط شيء من حقوقه الإنسانية، ولا فرق بينه وبين الحر في المعاملة إلا ملكية رقبته، ولا شيء وراء ذلك، حتى إنه ورد أن آخر وصايا الرسول الكريم ﷺ: «الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم»، بل لقد ورد عن النبي ﷺ أن السيد إذا قتل عبده قُتل به، وقد قال النبي ﷺ في ذلك: «من قتل عبده قتلناه به، ومن جدعه جدعناه»[1]؛ أي من قطع أنفه أو طرفًا من أطرافه عاملناه بمثله، ثم هناك عموم قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ الآية [المائدة:٤٥].

ومن جهة أخرى فتح الإسلام باب العتق على مصراعيه، فإذا كان قد ضيق باب الرق، فقد فتح أيضًا باب العتق، نذكر من ذلك أن الإسلام اعتبر أقرب القربات إلى الله تعالى عتق الرقاب، فجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: {فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد:١١ حتى ١٣].

وجعل العتق أيضًا كفارة لكثير من الذنوب فمن حنث في يمينه فعليه عتق رقبة، ومن أفطر يومًا في رمضان عامدًا فعليه عتق رقبة، ومن حرّم امرأته عليه وجعلها كأمه في الظهار لا يقربها إلا إذا أعتق رقبة، ومن قتل مؤمنًا خطأ فعليه عتق رقبة، ومن لطم عبده فكفارته عتقه، ومن أراد التعاقد مع سيده على أن يطلقه يسعى

(١) أخرجه الترمذي: كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل عبده، رقم ١٣٣٤ وقال: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه النسائي: كتاب القسامة، باب القود من السيد للمولى، رقم٤٦٥٥ وأبو داود: كتاب الديات، من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه، رقم٣٩١٤ وابن ماجة: كتاب الديات، باب هل يقتل الحر بالعبد، رقم٢٦٥٣.

ويعمل حتى يحصل على ثمنه ويقدمه له وجب على السيد أن يعاهده أو أن يكاتبه، وعلى المسلمين أن يساعدوه في سداد ما اتفق عليه، وجعل من مصارف الزكاة شراء الرقاب وإعتاقها وقد يدخلون في سهم الغارمين فيكون لهم مدخلان في الزكاة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ﴾ [التوبة:٦٠].

وإذا كان الرق قد أبيح في الإسلام على أساس أنه معاملة بالمثل، فإنه يجب ألا يسترق أحد من المسلمين إذا كان اتفاق على إلغاء الرق، وبالتالي لا يكون هناك رق في الحرب؛ لأن الاعتداء ممنوع بمقتضى النصوص العامة، ولو أبيح الرق مع امتناع الأعتداء يكون المسلمون قد وقعوا في الاعتداء الممنوع، وقد يقال: إن المعاملة بالمثل تعارض التسامح والعفو، فنقول: إن العفو حيث لا يمس العدالة وغمط حقوق الناس، أو رضاء بالعدوان، وموضوع العفو والتسامح يكون بعد أن يتمكن صاحب الحق منه، فيعفو أو يأخذ، وإن العدالة لا تنافي الرحمة، بل إنها تلازمها، حيث كانت العدالة كانت الرحمة، ولا يمكن أن تكون رحمة حقيقية مناقضة للعدالة الحقيقية فقد كان محمد ﷺ أرحم الناس وأكثر الناس سماحة في المعاملة مع أنه كان عدلًا بكل ما تشمله هذه الكلمة من معان، تذكر السيدة عائشة رضي الله عنها أخلاقه فتقول: ما ضرب رسول الله ﷺ خادمًا ولا امرأة ولا دابة ولا شيئًا قط، إلا أن يجاهد في سبيل الله، ولم ينل منه شيء فانتقم لنفسه إلا أن تنتهك حرمات الله، فإذا انتهكت حرمات الله لم يكن شيء حتى ينتقم لله. وهذه أخلاق الرحماء حقًّا وصدقًا، يتسامحون في حقوق أنفسهم التي لا يترتب على التسامح فيها نصرة للباطل، ولا هدم لحق غيرهم، ولعل هذا يفسر لنا قوله عليه الصلاة والسلام: «أنا نبي الرحمة، وأنا نبي

الملحمة»(١).

فالملحمة والمرحمة متلاقيتان في نفسه كما تتلاقيان في كل حاكم عادل يسوس الناس بالقسطاس المستقيم، وإن أخذ المبطلين من أنوفهم ليحملوا على الطريق السوي هو من قوانين الرحمة، وإن الملحمة - وهي القتال - لا تكون في الإسلام إلا ببواعث من العدالة والرحمة بالناس، فالملك أو الحاكم الذي يقود الجيوش لإزعاج الآمنين لهوى في نفسه أو لتعصب لجماعته، يفسد في الأرض ولا يصلح، ويكون من العدالة والمصلحة الإنسانية الوقوف في وجهه، ولقد جاء النص القرآني ببيان أنه لولا الحروب العادلة ودفع الناس للظالمين من الحكام الذين يثيرون الحروب لفسدت الأرض، ولكن الله تعالى أباح القتال فكان ذلك منه فضلًا على خلقه، اقرءوا مثلًا قول الله عز وجل في ذلك: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة:٢٥١].

وهكذا نرى أن العدالة تمنع الفساد، وهي من المرحمة، وأن من أبرز مظاهر العدالة المعاملة بالمثل، وأنه بمقتضى تطبيق هذا القانون العادل كان على الحاكم المسلم أن يعامل غيره بالمثل، فإن اعتدي عليه رد الاعتداء، وإن سالمه فلا يشن عليه حربًا، وإن نكث في عهده نبذ المسلمون عهده، ولكن المعاملة بالمثل مقيدة بالفضيلة كما سبق أن تحدثنا، فإذا انتهكوا حرماتهم لا نجاريهم في ذلك فإن حرب المسلمين حرب فضلاء، لا يسوغ لهم أن يجاروا السفهاء، وأنه في حالة المعاملة بالمثل عند الاعتداء يكون الاعتداء بالقدر الضروري لرده، فلا يتجاوز المحارب المسلم حدود الدفاع، فلا يقتل من لا يقاتل ولا يكون له رأي في الحروب، لا يقتل الذرية ولا

(١) أخرجه الإمام أحمد: أول مسند الكوفيين، حديث أبي موسى الأشعري، رقم١٨٧٩٥ والمتقي الهندي في كنز العمال: ١١/ ٤٤٣.

الشيوخ ولا الرهبان ولا العمال المنصرفون للزراعة ولا غيرهم ممن يحتاج إليه الناس؛ لأن هؤلاء لا يحاربون ولا يباح دم أحد إلا من يكون في الميدان، وقد يقول قائل: إن رد الاعتداء المسلح بمثله، حيث تقام بسبب هذا الرد حرب مشبوبة النيران، ليس من شأن رجال الأديان؛ لأن شأن رجال الأديان هو التهذيب الروحي والاتجاه بالنفس إلى السمو في العبادة والعلو عن معترك الحياة وعن هذا الاعتراك الدموي، وذلك السمو لا يتفق مع القتل والقتال، ذلك قول قيل واتخذ مساقًا للنقد والادعاء الباطل على النبي ﷺ وعلى المسلمين وعلى الإسلام بشكل عام. ونحن نقول في رد ذلك أو في الجواب عنه: إن الإسلام ككل دين جاء لنشر الفضيلة وهداية الناس، فلا يصح أن يترك الرذيلة ترتع وتفسد وتزعج الآمنين، وإن فضيلة الإسلام إيجابية هادية، لا سلبية قاصرة، وما كانت العبادات إلا لتهذيب الروح وتقوية النفس وتربية المؤمن على المعاملة الحسنة والائتلاف مع الناس، أيًا كان مذهبهم أو جنسهم أو لونهم، وليتكم تفكرون في بعض أسرار العبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج مثلًا، ولذلك قال النبي ﷺ: «المؤمن مؤلَّف، فلا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف»(١).

وإن الفضيلة الإيجابية التي دعا إليها الإسلام هي الفضيلة الاجتماعية التي تكون بها كل نفس صالحة لأن تندمج في المجتمع وتعمل على حمايته من كل آفات الشر، وإن ذلك لا يكون بالاستسلام للرذيلة لتقوى وتسيطر، فيُترك المعتدون يعيثون في الأرض فسادًا ويهدمون كل قائم.

وليس من التدين في شيء تركُ الذي يسفك الدماء من غير دافع لفساده ومانع من شره، وإن ذلك لا يقره الإسلام الذي كان من أعظم مبادئه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد يأخذ ذلك المبدأ السامي مظهر السيف، يُرفع أحيانًا، فإن الله

(١) أخرجه الإمام أحمد: باقي مسند المكثرين، باقي المسند السابق، رقم ٨٨٣١.

يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وإن التعاون بين الأمم يوجب ذلك النوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو خاصّة للأمة المحمدية، فقد وصف الله أتباع محمد ﷺ بأنهم خير أمة أخرجت للناس إذا قاموا بذلك الواجب المقدس، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الوصف ورد في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران:١١٠] صدق الله العظيم، وأقول: وهكذا يجب أن تكون الأمة المحمدية خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله.

## الدعامة التاسعة: الوفاء بالعهد

لقد جاء الإسلام داعيًا إلى السلام، وإن كان أشد ما يبغضه الاستسلام، فقد ذكر الله تعالى أن على المسلمين واجب الأخذ بالسلم أو بالسلام إذا مال أعداء الإسلام إليه، ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ * وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال:٦١-٦٢] وإن السبيل لاستقرار السلام هو معاهدات الأمان وعدم الاعتداء، وإن المعاهدات لا تستمد قوتها من نصوصها، بل من عزيمة عاقديها على الوفاء بمتطلباتها، ولذلك حث القرآن على الوفاء بالعهود والمواثيق، واعتبر الوفاء بالعهد والميثاق قوة، والنكث فيه سبيل إلى الضعف والانهيار، وإن من يوثق عهده بيمين الله فقد اتخذ الله كفيلًا بوفائه، فإذا غدر بعهده فقد اتخذ عهد الله للغش وزيف القول، وأنه لا يصح أن يكون الباعث على الغدر بين الدول هو الرغبة في أن تكون أمة أقوى مالًا وعدة وأكثر عددًا وأوسع رقعة من أمة أخرى، وأشار سبحانه في بعض نصوص القرآن الكريم إلى أن الوفاء بالعهود هو المقصد الأسمى الذي يتجه إليه المؤمن لتحقيق معنى الوحدة الإنسانية بإرادته واختياره فيتحقق ما أراده الله تعالى، الذي لو شاء لجعل الناس أمة واحدة لا يختلفون أبدًا، ولكن كان الاختلاف ليختبر الله الإرادات الإنسانية في تنفيذ ما يأمر به سبحانه وتعالى.

وقد ورد هذا في ذلك النص الجامع في سورة النحل، وهو قوله تعالى: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ

وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۞ وَلاَ تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدتُّمْ عَن سَبِيلِ اللهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النحل: ٩١ إلى ٩٤].

ومعنى قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثًا﴾ أي: أنقاضًا أي: أن من ينكث عهده من الدول يكون كتلك المرأة الحمقاء بمكة، تلك التي كانت تغزل غزلها وتقويه، ثم تنقضه بعد ذلك، وفي هذا إشارة إلى أن العهد قوة ونكثه إزالة لهذه القوة.

ومعنى قوله تعالى: ﴿تتخذون أيمانكم دخلًا بينكم﴾ أي تتخذون العهود للغش أو الخيانة أو الغدر أو الخديعة أو الغرور، وكلها تأويلات لكلمة دخل، كما ذكر الماوردي في تفسيرها، وكل هذا مما لا يرضاه الله تعالى.

ومعنى قوله تعالى: ﴿أن تكون أمة هي أربى من أمة﴾ أي أن تكون أزيد أو أكثر عددًا ونماءً وسعة في الأرض، فتغدر بالأقل من الأمم الأخرى، وقد أثبتت الأيام وحوادث التاريخ أن القوة التي تكون من نقض العهود مآلها الزوال.

ومعنى قوله تعالى: ﴿فتزل قدم بعد ثبوتها﴾ أي: أن نقض العهود يؤدي إلى ضعف القوة، والنقض في ذاته زلل للأمم، وما أكثر الحضارات التي تهاوت بسبب هذا الغدر(١).

إذا كان القرآن الكريم يدعو المؤمنين إلى تقوية العهود وتنفيذها وإلقاء الأمن بين الناس بها، فإن النبي ﷺ وهو مبلغ رسالة القرآن الكريم، قد حث أيضًا في طائفة كثيرة من الأحاديث الصحيحة على الوفاء بالعهود عامة، وعلى الوفاء بالعهود التي يعقدها رؤساء الأمم في تنظيم العلاقات الدولية بوجه خاص، يقول عليه الصلاة

(١) راجع تفسير هذه الآيات من سورة النحل في تفسير الماوردي وابن كثير وفي ظلال القرآن.

والسلام على سبيل المثال: «ألا أخبركم بخياركم؟ خياركم الموفون بعهودهم»(١).

ويقول: « أنا أحق من وفى بعهده»(٢).

وقد عقد المشركون مع النبي ﷺ عهدًا على أن لا يقاتلوهم وأن يوادعوهم مدة من الزمان، فذكر له بعض المسلمين أنهم على نية الغدر به، وعلى أهبة أن يقاتلوه، فقال عليه الصلاة والسلام: «وفوا لهم، ونستعين بالله عليهم»(٣).

وكان ينهى عن الغدر بمقدار حثه على الوفاء، وكان يعتبر أن أعظم الغدر غدر الحكام، فهو يقول: «لا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة»(٤).

ويقول عليه الصلاة والسلام: «لكل غادر لواء يوم القيامة، وأكبر لواء غدر أمير عامة»(٥)؛ وذلك لأن غدر المتولي أمر الأمة يؤدي إلى عدم الثقة بها، فتكون غرضًا لأعدائها ويتخذون دائمًا الأهبة أو الاستعداد أو العدة للإغارة عليها، ويتكاثر الأعداء ولا يقلون فتكون في إزعاج مستمر، إذ لا يتفق معها قوم من الأقوام؛ لأنهم لا يثقون بوفائها، وبذلك تُنتهك قواها بالحرب المستمرة فتكون في إزعاج لا استقرار فيه، ومن ثَمَّ تضعف وتذهب قوتها، وتزل قدمها في الوجود بعد ثبوتها كما عبر

---

(١) أخرجه الإمام أحمد: باقي مسند الأنصار، باقي المسند السابق، رقم٢٥١٠٨ والبيهقي في السنن الكبرى: ٦/ ٢٠ وابن أبي شيبة في المصنف: ٥/ ٢٤٧ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٤/ ١٤٠ والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ٣٤٧.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: ٨/ ٣٠ وقال: هو منقطع. وابن أبي شيبة في المصنف: ٦/ ٣٦٢ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٣/ ٤٣٦ والهيثمي في مجمع الزوائد: ٦/ ٣٢٦.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب الوفاء بالعهد، رقم٣٣٤٢.

(٤) أخرجه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر، رقم٣٢٧٢ والإمام أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، باقي المسند السابق، رقم٥٨٢٠.

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الجزية، باب إثم الغادر للبر والفاجر، رقم٢٩٤٩ ومسلم: كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر، رقم٣٢٦٧.

القرآن الكريم، ولقد قرر علماء القانون الدولي أن هذا القانون هو مجموع معاهدات، فإذا كان الأمر كذلك فإن الإسلام قد وثق أصول هذا القانون أحكم توثيق، وبناه على الوجدان الديني للدولة الإسلامية، حيث لا يكون الوفاء للأقوياء فقط، بل يكون هذا الوفاء للأقوياء والضعفاء على السواء، بيد أن الإسلام لا يكتفي في تأصيل العلاقات الدولية على مجرد المعاهدات وتوثيقها، وإنما يقرر مع ذلك المبادئ الإنسانية العالية والفضيلة السامية، وقد أسلفنا القول في هذه المبادئ بإيجاز.

## الدعامة العاشرة، وهي الأخيرة: المودة ومنع الفساد[١]

وسواء عبرنا عن هذه العلاقة بين المسلمين والكفار بالمودة أو البر أو المعاملة بالحسنى أو نحو هذا، فلا مشاحة في الاصطلاح.

وقد ذكرنا في أول كلامنا عن دعائم العلاقات الإنسانية أن الإسلام يعتبر الناس جميعًا أمة واحدة لا تفرقها الألوان ولا الأقاليم ولا الجنسية، وإذا اختلفت الأديان فإن أهل كل دين لهم أن يدعوا إلى دينهم بالحكمة والموعظة الحسنة من غير تعصب يصم عن الحقائق، ولا إكراه ولا إغراء بغير الحجة والبرهان، فلا استهواء بغير الحق، ولا إرهاق ولا مكابرة ولا عناد إلى غير ذلك من سمات الحمقى وضعفاء العقول، وإذا كان الناس أمة واحدة فإن الأخوة الإنسانية ثابتة يجب وصلها، ولا يصح قطعها، وقد أمر الله تعالى بأن توصل القلوب بالمودة والرحمة، وإن الإسلام لا ينهى عن بر كل من لا يعتدي على المسلمين، ويصرح بذلك القرآن الكريم في كثير من آياته، فالبر ثابت للمسلم وغير المسلم، يقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ

---

(١) كان هذا التعبير من اختيار الشيخ أبي زهرة -رحمه الله- في العلاقات الدولية في الإسلام: ص ٤٢ - وهو موافق لما قرره آخرون. وقد يؤثر البعض تعبير البر أو الإحسان أو المعاملة بالحسنى مثلا، من قبيل (الأخذ بالأحوط) في ضبط مشروعية العلاقة بين المسلم والكافر.

وعلى هذا يمكن حمل عبارة (المودة) في بيان هذه الدعامة الأخيرة في العلاقات الدولية في الإسلام على أحد المعاني الثلاثة المذكورة؛ حتى لا تثير خلطا في أفهام بعض الناس بأن كلمة (المودة) تعني المحبة المطلقة أو الرضا التام بكل ما هم عليه، مع الأخذ في الاعتبار أيضًا أن كلمة (البر) مثلًا في قوله تعالى: {أن تبروهم وتقسطوا إليهم} أوسع دلالة في وصلهم والإحسان إليهم من كلمة المودة، ولذا استخدمها الشارع في بر الوالدين والإحسان إليهما!.

وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة:٨-٩].

وفي الآية السابقة - مباشرة - على هاتين الآيتين يضع القرآن الكريم القاعدة الإسلامية الكبرى في العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم؛ «فيجعل المقاطعة والخصومة خاصة بحالة العداء والعدوان. فأما حين ينتفي العداء والعدوان فهو البر لمن يستحق البر، وهو القسط في المعاملة والعدل»(١).

ويقول سيد قطب أيضا: «إن الإسلام دين سلام، وعقيدة حب، ونظام يستهدف أن يظلل العالم كله بظله، وأن يقيم فيه منهجه، وأن يجمع الناس تحت لواء الله إخوة متعارفين متحابين.

وليس هنالك من عائق يحول دون اتجاهه هذا إلا عدوان أعدائه عليه وعلى أهله. فأما إذا سالموهم فليس الإسلام براغب في الخصومة ولا متطوع بها كذلك!

وهو حتى في حالة الخصومة يستبقي أسباب الود في النفوس بنظافة السلوك وعدالة المعاملة، انتظارًا لليوم الذي يقتنع فيه خصومه بأن الخير في أن ينضووا تحت لوائه الرفيع. ولا ييأس الإسلام من هذا اليوم الذي تستقيم فيه النفوس، فتتجه هذا الاتجاه المستقيم.

وفي الآية الأولى من هذا المقطع (يقصد الآية السابعة من سورة الممتحنة) إشارة إلى هذا الرجاء الذي لا يغلب عليه اليأس، في معرض التخفيف على نفوس بعض المهاجرين، وتغذية قلوبهم المتعبة بمشقة المقاطعة والحرب للأهل والعشيرة: {عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة}. وهذا الرجاء من الله معناه القطع بتحققه(٢). والمؤمنون الذين سمعوه لا بد قد أيقنوا به، ولقد وقع بعد هذا بوقت

---

(١) في ظلال القرآن: ٦/ ٣٥٤٤.

(٢) انظر: تفسير المراغي: ٢٨/ ٦٨ طبعة الحلبي بمصر ١٩٨٢م، وصفوة التفاسير: للصابوني:

قصير أن فتحت مكة، وأن أسلمت قريش، وأن وقف الجميع تحت لواء واحد[١]...

ويمضي قائلًا: «وإلى أن يتحقق وعد الله الذي دل عليه لفظ الرجاء رخص الله لهم في موادة من لم يقاتلوهم في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم. ورفع عنهم الحرج في أن يبروهم، وأن يتحروا العدل في معاملاتهم معهم فلا يبخسونهم من حقوقهم شيئًا. ولكنه نهى أشد النهي عن الولاء لمن قاتلوهم في الدين وأخرجوهم من ديارهم وساعدوا على إخراجهم. وحكم على الذين يتولونهم بأنهم هم الظالمون...

وتلك القاعدة في معاملة غير المسلمين هي أعدل القواعد التي تتفق مع طبيعة هذا الدين ووجهته ونظرته إلى الحياة الإنسانية، بل نظرته الكلية لهذا الوجود، الصادر عن إله واحد، المتجه إلى إله واحد، المتعاون في تصميمه اللدني وتقديره الأزلي من وراء كل اختلاف وتنويع.

وهي أساس شريعته الدولية، التي تجعل حالة السلم بينه وبين الناس جميعا هي الحالة الثابتة، لا يغيرها إلا وقوع الاعتداء الحربي وضرورة رده، أو خوف الخيانة بعد المعاهدة، وهي تهديد بالاعتداء، أو الوقوف بالقوة في وجه حرية الدعوة وحرية الاعتقاد. وهو كذلك اعتداء. وفيما عدا هذا فهي السلم والمودة والبر والعدل للناس أجمعين!»[٢].

ومما يؤكد ما قررناه هنا، واستأنسنا فيه بكلام أبي زهرة وسيد قطب وغيرهما[٣]:

---

٣/ ٣٦٣ دار القرآن الكريم - بيروت.

(١) وراجع أيضًا: تفسير الماوردي ٤/ ٢٢٢، وتفسير ابن كثير: ٤/ ٣٤٨، ٣٤٩، وتفسير المراغي: ٢٨/ ٧٠.

(٢) في ظلال القرآن: ٦/ ٣٥٤٤، ٣٥٤٥.

(٣) وسوف نعود لهذه المسألة بنوع من التفصيل في كلامنا عن الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام، والباعث على الحرب في الإسلام في ضوء قوله تعالى: {ادفع بالتي هي أحسن فإذا =

أن هذه المعاملة بالحسنى أو تلك المودة القائمة على التصور الإسلامي للعلاقات الدولية لا تقطعها الحرب ولا الاختلاف، ويروى أنه في مدة الحديبية وهي الهدنة التي كانت بين المسلمين وغيرهم بلغ النبي ﷺ أن قريشًا أصابتهم جائحة، فأرسل مع حاطب بن أبي بلتعة إلى أبي سفيان خمسمائة دينار ليشتري بها قمحًا، ويوزعها على فقراء قريش، وإنه في أثناء الحرب تنقطع العلاقات بين المسلمين والمحاربين بالفعل، أما رعايا الأعداء الذين لا يشتركون في القتال فإن مودتهم لا تنقطع، وإن قامت أسبابها، ولذلك لا يمنع قيام الحرب وجود مستأمنين يقيمون في الديار الإسلامية، ولا يُمسّون في أموالهم ولا في أنفسهم، والمستأمنون -كما لعلكم تعرفون- هم الذين يقيمون في الديار الإسلامية مدة محدودة بعقد أمان، يعقد للاتجار وتبادل البضائع، أو لطلب علم أو حماية أو نحو هذا، وإذا كان الاتجار مثلًا مظهرًا للتواصل فإنه لا يقطع وقت الحرب، فقد أجاز بعض الفقهاء الاتجار مع الدولة المحاربة في كل شيء إلا السلاح والحديد؛ لأن ذلك يقوي الاعتداء، ومنع بعضهم أيضًا الاتجار في الحديد وغيره لكيلا يستمر الاعتداء، وإذا كانت المودة موصولة غير منقطعة، فإن ذلك يفتح الباب للسلام العزيز الكريم؛ لأن جند المسلمين يضربون المقاتلين من الأعداء في الميدان فقط، فكأن الحرب استثناء في العلاقات الدولية كما يرى كثير من الفقهاء القدامى والمعاصرين على ما سيأتي بيانه بعد قليل.

ومن جهة ثانية فإن الشعوب تتبادل المودة من غير أن يؤثر فيها الخصام، وأنه إذا كانت المودة موصولة فالرحمة تلازمها، بيد أنها أعم شمولًا منها في المنظور الإسلامي؛ لأن الرحمة تحكم حتى في ميدان القتال، فلا يجوّع الأسير ولا يقتل مقاتل

---

الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم}. وأيضًا دلالات موقف الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام من شروط صلح الحديبية.. إلى غير ذلك من النصوص والمقررات الإسلامية، التي تأتي في حينها.

بالعطش؛ لأن النبي ﷺ يقول: «إذا قتلتم فأحسنوا القِتلة،وإذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة» (١).

وقد كان ينهى عن القتل بالجوع والعطش كما ذكرنا، كما نهى عن المثلة أي التعذيب والتنكيل، وكذلك نهى عن الغدر والخيانة، وقد سمعنا الآن قوله ﷺ: «إذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة»، فإذا كان هذا في تنفيذ الحدود أو في ذبح الحيوان، فكيف في التعامل مع الإنسان؟

في الحرب إذن كما أشرنا وكما سيأتي بيانه بالتفصيل إن شاء الله تعالى ينهى الإسلام عن قتل النساء والذرية ولو كانوا مع المقاتلين، وقد رأى عليه الصلاة والسلام امرأة مقتولة في الميدان فقال: «ما كانت هذه لتقاتل!»(٢). قالها لائمًا من قتلها أو من أذن بقتلها، وهكذا نجد الإسلام يعتبر الرحمة والمودة قائمة حتى في حال الحرب، وإن من مظاهر الرحمة والعدالة والمودة العمل على نصر الضعفاء، وذلك لأن الإسلام دين سماوي، لا يمكن أن يسكت عن ظلم الأقوياء للضعفاء، فإن العدالة والرحمة توجبان معاونة الضعفاء، وقد صرح القرآن الكريم بأن الله سبحانه وتعالى يريد أن يمن على الضعفاء بأسباب القوة، وذلك ليتمكنوا من إقامة العدل في الأرض، فقال تعالى في ذلك: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص:٥].

وقد ذكرنا أن النبي ﷺ كان يبارك حلفًا كان أساسه نصر الضعيف رحمة به

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، رقم٣٦١٥ والترمذي: كتاب الديات، باب ما جاء في النهي عن المثلة، رقم١٣٢٩

(٢) أخرجه أبو داود: كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، رقم ٢٢٩٥ والإمام أحمد: مسند المكيين، حديث رباح بن الربيع، رقم١٥٤٢٣

وإقامة العدل، فإن العدل لا تظهر آثاره في نصرة الأقوياء بمقدار ما تظهر في أخذ حق الضعيف من القوي، وإن الإسلام لا ينظر فقط إلى حماية الدولة الضعيفة من الدول القوية، بل إنه يعمل على حماية الشعوب التي أرهقها الطغيان، وأضعف النخوة فيها الاستبداد، ونحن نذكر بالفخر والإعجاب ما قرأناه وسمعناه عن كتب النبي ﷺ إلى الملوك والرؤساء، تلك التي كانت متضمنة دعوته إلى الإسلام ومتضمنة أيضًا النص على أن عليهم التبعات فيما يتعلق برعاياهم، وأن عليهم أن يطلقوا حرياتهم ليفهموا الإسلام وليعتنقوه إن أرادوا مختارين، ولهذا المبدأ الجليل كان الإسلام حريصًا على حماية حريات الضعفاء وخصوصًا حرية التدين، وما كان قتال المسلمين لغيرهم إلا لحماية هذه الحرية، وسنبين ذلك إن شاء الله تعالى عند الكلام عن الباعث على الحرب أو القتال في الإسلام.

أما بخصوص منع الفساد: فإنه من المعلوم أنه من أجل الرحمة العامة بالإنسانية ومن أجل تحقيق الخلافة الإنسانية في هذه الأرض قد منع الإسلام كل مظاهر الفساد والإفساد فيها، ودعا إلى تعاون الإنسانية على إصلاحها، وعمل على حماية كل ما هو مصلحة مقررة ثابتة ومعتبرة شرعًا، وإن فقهاء المسلمين يرجعون المصالح الإنسانية إلى المحافظة على خمسة أمور أشرنا إليها من قبل، ولا بأس من أن نجمل الكلام عنها هنا:

أول هذه المصالح الضرورية: المحافظة على النفس الإنسانية وحمايتها ويتبع المحافظة على النفس الإنسانية المحافظةُ على الكرامة وعلى الحرية وغيرها من مقومات الشخصية الإنسانية.

وثانيها: المحافظة على الدين، بأن تحمى الحقائق الدينية ممن يتعرض لها بالطعن، ويتبع المحافظة على الدين المحافظة على حرية التدين وحماية الشعائر الدينية، وأن لا يتطاول أهل دين على دين آخر بالأذى، وكما منع الإسلام الاعتداء على الذين لا

يدينون به من رعايا الدول الإسلامية، فإنه يمنع أيضًا أولئك الذين يعتدون على حرية التدين الإسلامي لأولئك الذين يقيمون في دولة غير إسلامية؛ لأن الحرية بالنسبة للمسلم واجب عليه لغيره وحق له قِبَل غيره، وإذا امتنعت الدولة غير الإسلامية عن الاستجابة للحق وفتنوا المسلمين في دينهم فإنه يكون حقًّا على الدولة الإسلامية أن تقاتل تلك الدولة المعتدية، وقد أمر القرآن بقتالهم حتى يمتنعوا عن الفتنة الدينية.

وثالثها: المحافظة على النسل أو العرض، فقد حرم الإسلام كل صور الاعتداء عليه بالفعل أو بالقول، حيث حرم الزنا والقذف بالزنا ونحوه وعمل على منع إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، وإن هذا النوع من الحماية يكون على رعايا الدولة الإسلامية من مسلمين وغير مسلمين.

ورابعها: المحافظة على العقل بمنع كل أمر يستر العقل كالخمر وسائر المخدرات والمسكرات، تلك التي تفسد العقول وتمنعها عن الإدراك السليم.

وخامسها: المحافظة على المال،وهذا النوع من المحافظة يعم رعايا المسلمين ورعايا غيرهم، فإتلافه لا يجوز في الأرض الإسلامية وغيرها؛ لأن إفساد خيرات الأرض خلافة الإنسان في هذه الأرض التي سخرها الله عز وجل للإنسان ().

فهذه الخلافة لا تتحقق - على الوجه الأكمل والمقصود في الشرع -إلا باكتشاف النواميس الكونية، واسغلال القوى والموارد المتاحة بكامل طاقاتها، و بحيث تكون للنفع لا للضرر، ولمصلحة الإنسانية وعمارة الأرض لا لخرابها.

وفي هذا الصدد حبذا لو أشرنا إلى أن الإسلام حث على العمل لنفع الإنسانية، بل لنفع جميع الأحياء في الأرض، ومن المؤكد أن الفائدة تعم.

وهذا المعنى الإسلامي العظيم يثبت في الأذهان وفي القلوب أيضا إن نحن أكدناه ببعض النصوص الدينية، مثل قول النبي ﷺ: «ما من مسلم يزرع زرعًا أو

يغرس غرسًا فيأكل منه إنسان أو دابة إلا كتب له به صدقة»[١].

إن هذا المبدأ الجميل المتضمن كل معاني المودة والرحمة ومنع الفساد والحث على الإصلاح في الأرض والعمل على نفع جميع الأحياء بها مبدأ مقرر في السلم والحرب معًا، فلا يجوز التخريب في الحروب الإسلامية، أي أنه لا يسوغ لقائد المسلمين أن يقوم بتخريب في ديار الأعداء إلا إذا كانت توجبه ضرورة حربية اقتضاها القتال في الميدان، ولننقل لكم في هذا المقام وصية خليفة رسول الله ﷺ، وهو أبو بكر الصديق ﷺ التي جمعها من وصايا النبي ﷺ مثل قوله لما رأى امرأة مقتولة كما أشرت قبل قليل، قال: «ما كانت هذه لتقاتل» وقوله أيضًا: «لا تمثلوا، ولا تغلوا، ولا تقطعوا شجرًا ولا نخلة»[٢]. ونحو هذا.

وقد قال أبو بكر الصديق ﷺ لأحد قادة جيوشه تعليمات صريحة وحاسمة: «إني موصيك بعشر لا تقتلن امرأة، ولا صبيًّا، ولا كبيرًا هرمًا، ولا تقطعن شجرًا مثمرًا ولا نخلًا، ولا تحرقها، ولا تخربن عامرًا، ولا تعقرن شاة إلا لمأكلة، ولا تجبن ولا تغلل»[٣].أي لا تخن في الغنائم..

وإن هذه الوصايا بلا شك فيها دعوة صريحة إلى منع الفساد والتخريب؛ ذلك لأن هذه الأشجار حق للإنسان أن يطعم منها، ولأن الحرب ليست ضد الشعوب التي تنتفع بهذه الأشجار، وإنما هي ضد الحكام الظالمين المفسدين، فليس الغرض إرهاق الشعوب أو إكراهها على مذهب معين أو نحلة معينة، أو اتباع دين معين، إنما

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، رقم٢١٥٢ ومسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، رقم٢٩٠١

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرج هذا الأثر: البيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ٨٩ وعبد الرزاق في المصنف: ٥/ ١٩٩ والمتقي الهندي في كنز العمال: ٤/ ٤٧٢

الغرض منها هو دفع الاعتداء والتخلية بين الدعوة الحرة للإيمان والشعوب ليختاروا ما يعتقدون، وطبعًا الذين يحولون دون ذلك في العادة هم الحكام وجنودهم، ومن ثم فهم وحدهم الذين يُحارَبون، ولا يحارب من وراءهم.

و للفقهاء تفصيل وخلاف في هذا قد نشير إلى طرف منه في موضعه عند الكلام عن الباعث على الحروب وضوابطها في الإسلام.

وبعد: فهذه بعض أو لنقل: أهم قواعد العلاقات الدولية في الإسلام، وكل عمل في حال السلم أو حال الحرب، لا بد أن يكون صادرًا عن هذه القواعد أو تطبيقًا لها، ويلاحظ في هذه القواعد أنها تتفق مع السلوك الإنساني العام في معاملات الأفراد والجماعات على السواء، إذ لا تختلف الجماعات والدول عن معاملة الآحاد أو الأفراد فيما هو فضيلة، فكل أمر مقبول في معاملة الآحاد أو الأفراد في داخل الأمة، هو أيضًا معاملة معقولة مقبولة في علاقات الدول، ولا يقال: إن لسلوك الأمم بعضها مع البعض نظامًا أو قانونًا يخالف ما يجري في داخل الدولة الإسلامية، بل إن النظام واحد ينبعث من مبادئ دينية واحدة، وإذا كانت العقوبة تصل إلى القتل في جرائم الأفراد، فكذلك تصل العقوبة إلى القتال في جرائم الدول، والمنطق واحد في الحالين.

وإذا كان بعض المفكرين والساسة من عقلاء العالم يدعون إلى أن تكون العلاقات بين الدول على أساس من الصداقات التي تقوم على المصالح التجارية أو غيرها حتى تطمئن البشرية إلى مصيرها، فنحن نقول لهم: إن الإسلام دعا إلى هذا وإلى أبلغ منه حيث تكون العلاقات بين الدول على أساس السلوك العادل الفاضل المستقيم، وعندئذ تكون الصداقة متيسرة بين الأسود والأبيض أو الأصفر والأحمر، مادامت مبادئ العدالة والسلوك الفاضل أمرًا متيسرًا، وهو ما يجب أن تحرص عليه كل الدول في خطابهم الديني والسياسي والإعلامي والفكري، فإنه لا يصعب القيام

بالعدالة والفضيلة إلا على الفكر السقيم والعقل المنحرف.

لقد حرصت على الإسهاب أو الإطناب في شرح هذه الدعائم الإنسانية؛ لأنها تمثل جوهر الإسلام الصافي ووجهه المشرق فيما يسمى بالعلاقات الدولية وحقوق الإنسان. وقد تزيد هذه المسألة وضوحًا حين نعرض – مثلًا – لأصل العلاقات الدولية في الإسلام وهو السلم، وأن الحرب استثناء من هذا الأصل، ثم معاملة الأسرى في حالتي السلم والحرب.

وحتى إذا كنا قد عرضنا – من قبل – لبعض هذه الدعائم أو السمات المميزة للعلاقات الدولية في الإسلام؛ وذلك ضمن كلامنا عن سمات النظام السياسي الإسلامي وأهدافه وقواعده فإن هذا كان من منطلق الكشف عن الفكر السياسي داخل المجتمع الإسلامي، أما الآن فنحن بصدد التمهيد للكشف عن ملامح أو دعائم العلاقات الدولية في الإسلام في حالتي السلم والحرب على السواء، وهذا ما سوف نفصله في المبحث التالي:

# المبحث الثاني

## هل الأصل في العلاقات الدولية السلم أم الحرب؟

لقد اختلف الفقهاء في العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول هل هي علاقة سلم، أم حرب؟

ويأتي الجواب عن هذا السؤال على النحو التالي[1]:

**الاتجاه الأول:** الأصل في العلاقات الدولية هو السلم؛ حيث دعا الإسلام إلى السلم في كافة أحواله، واعتبر الحرب من إغواء الشيطان، ومن يسير فيها فإنما يسير في خطوات الشيطان، وصرح بأن من يلقي السلام فلا بد من الامتناع عن قتاله، بل لقد صرح فوق ذلك بأن من يلقي السلام فلا يصح أن يقاتل بدعوى أنه غير مؤمن، وهذا صريح في نصوص القرآن الكريم الذي هو سجل الشريعة الإسلامية الخالد، والذي يخاطب الأجيال كلها، لا فرق بين عصر وعصر، ولا جيل وجيل.

وأن الإسلام إذ يقرر السلام على أنه أصل من أصول العلاقات الإنسانية بين الدول لا يسمح للمؤمنين أن يتدخلوا في شئون الدول إلا لحماية الحريات العامة،

(١) ومن مراجع الجواب عن هذا السؤال: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ص٤٧ وما بعدها ، والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص٦٥ وما بعدها، والعلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث للدكتور وهبة الزحيلي: ص٩٣ وما بعدها، والعلاقات الدولية في الإسلام لسعيد حارب: ص٩ وما بعدها، ثم آداب وأخلاقيات الإسلام في حالتي السلم والحرب للدكتور لاشين الغيابي طبع جامعة الكويت سنة: ١٩٩١م: ص٦ وما بعدها.

والنظام السياسي في الإسلام: للدكتور عبد العزيز الخياط: ٢٩٥-٣٠٠

وعندما يستغيث بهم المظلومون أو يُعتدى على المعتقدين له، فإنه يتدخل حينئذ لمنع الفتنة في الدين، إذن هو يحترم حق كل دولة في الوجود، وحقها في أن تكون سيدة نفسها، وحقها في الدفاع عن أراضيها وسيادتها، لا فرق في ذلك بين دولة راقية متحضرة، وأخرى متبدية أو غير راقية، ولئن تدخل في شأن الثانية فللإرشاد والتوجيه، لا للتحكم والسيادة، فإن السيادة حق طبيعي تتمتع به كل جماعة من الناس كما يتمتع به الأفراد على السواء، ولا شك في أن الحرب في الإسلام ليست هي الأصل في العلاقات؛ لأن المبادئ التي قررناها في قواعد العلاقات الإنسانية لا تسمح بابتداء المسلمين بالحرب من غير باعث من هذه القواعد نفسها يبعث عليها إما الاعتداء على العدالة أو الكرامة الإنسانية، فلا تكون حرب – أي لا توجد حرب – إلا إذا كان من هذه القواعد ما يبررها، فإن قامت فهذه القواعد تحكمها وتقيدها.

وقبل أن نوضح أصل العلاقات الدولية في الإسلام – أهي الحرب أم السلم – نشير بكلمة موجزة إلى ما كانت تسير عليه الدول عندما نزل القرآن الكريم، وبعث النبي محمد ﷺ رسولًا للعالمين[1]، إن العالم كان يسير على قانون الغابة في علاقات الدول والقبائل بعضها مع بعض، فكل دولة تبغي أو تعتدي على الأخرى، ولا مانع يمنعها إلا أن تكون ضعيفة لا تقوى على الاعتداء، أو يكون ثمة ميثاق يحترم، ما دامت القوتان متعادلتين، فإن أحست إحداهما بضعف الأخرى انتهزتها فرصة سانحة وانقضت عليها، لا ترقب فيها إلًا ولا ذمة. ولعل هذا هو الأمر اليوم. فإن العرف الدولي القائم يسير على أنه لا يكون سلم ثابت بين دولة وأخرى إلا بميثاق عدم اعتداء، وإن الميثاق يبقى ما بقيت القوتان متعادلتين، ومهما تكن قوة المنظمات الدولية، فإنها لن تغير هذه الحقيقة الثابتة، وإن المجاملة بين الأقوياء فيها قد تجعلها

---

(١) وراجع أيضًا: (العلاقات الدولية في الإسلام) لأبي زهرة: ٤٧-٤٩.

تغمض العين وتصم الأذن عن ظلم الضعفاء من الدول، وإذا وُجدت دولة قوية تناصر ضعيفة فللكيد للتي تنافسها في القوة فقط، وإذا كانت بعض المنظمات تُجلس الضعيف بجوار القوي فتبقى الكلمة العليا فيها وإملاء الشروط للأقوياء في نهاية الأمر.

إن الإسلام جاء هاديًا للعالم كله، فأرشد من عاصروا التنزيل، وأضاء النور لمن جاءوا بعده حين قرر أن الأصل في العلاقة بين الدول كالأصل في العلاقة بين الأفراد، إنه السلام بصريح القرآن الكريم وبفعل النبي ﷺ وعمله في حروبه.

فلنتفق على أن الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم حتى يكون الاعتداء إما بالاعتداء على الدولة الإسلامية فعلًا أو بفتنة المسلمين عن دينهم، فالحرب حينئذ تكون ضرورة أوجبها قانون الدفاع عن النفس وعن العقيدة وعن الحرية الدينية، ولكون الأصل في العلاقات هو السلام الدائم دعا القرآن الكريم إلى السلم عامة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة:٢٠٨].

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء:٩٠] وإن النبي ﷺ كان يدعو المشركين بدعوة الله تعالى، وينبئهم برسالته التي نزلت عليه من ربه، فكان يدعوهم إلى التوحيد في العبادة ويأمرهم بالفضائل وينهاهم عن الرذائل، واعتبر السلام شعاره، ولذلك قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء:٩٤].

ولكن المشركين ناوءوه وآذوه هو وأصحابه وأخرجوهم من ديارهم فلم يبق إلا أن يمكن لدعوته، ويمنع الاضطهاد عن أتباعه، وأن يحمي حرية العقيدة؛ لأن

الإسلام يدعو إلى السلام، ولا يقبل الاستسلام للباطل، ولا سلام في الخضوع للباطل، فكان لا بد من القتال لحماية الإسلام، ولذلك جاء الإذن من السماء به، فأذن الله سبحانه وتعالى للذين أخرجوا من ديارهم؛ لأنهم يقولون آمنا بالله- يقولون:أو ربنا الله - أذن لهم أن يقاتلوا، وذلك ليدفع الباطل، ولولا دفع الباطل بالقتال لهدمت صوامع العباد وخربت مساجد المسلمين وكنائس النصارى ومعابد اليهود، وما قام مصلح بدعوة إصلاح، فإذا كان الباطل له قوة، فلا بد أن يكون للحق شوكة تصيب الباطل.

يقول الحق سبحانه وتعالى في ذلك: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج:٣٩-٤٠].

وقد فرض الله عز وجل القتال على المؤمنين، وصرح الكتاب الكريم بأنه أمر مكروه لهم، ولكنه ضرورة ملزمة، وأن المستقرئ لقتال النبي ﷺ يجده كان لأحد أمرين[١]:

أولهما: اعتداء بالفعل يقع من الكفار والمشركين على النبي ﷺ والمؤمنين بدعوته، كما رأينا من اعتداء المشركين على رسول الله ﷺ في مكة حتى خرج منها، وفي اعتدائهم على أتباعه فيها بعد أن خرج من مكة، وربما كان الأكثر من هذا والأعظم يتمثل في تضافر المشركين من كافة الجزيرة العربية وذهابهم إليهم في المدينة ليقتلعوا الدعوة من جذورها ويجتثوها من فوق الأرض، فكان عليه أن يقاتلهم في كل نواحي شبه الجزيرة العربية، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا

(١) انظر المصدر السابق: ٤٩-٥٠

يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة:٣٦].

وليس من اللازم لشرعية قتال طائفة أن يعتدوا بالفعل، بل قد يكون المبرر هو الحماية من الاعتداء إذا كان متوقعًا، وقامت الأدلة على إرادته، وهو ما يسمى بالضربة الاستباقية، كما فعل كسرى عندما أرسل له النبي ﷺ يدعوه للإسلام فأرسل إلى النبي ﷺ من يقتله، ويأتيه برأسه الكريم، وبذلك قام الدليل على الشر المتوقع كبرهان واضح، فما كان لأصحاب محمد أن ينتظروا حتى ينقضَّ عليهم كسرى من الشرق وهرقل من الغرب، كما بدا من أفعال هرقل أيضًا، بل لا بد من دفع الاعتداء قبل أن يستحيل الدفاع، وقد يتعين الهجوم سبيلًا للدفاع، وكذلك كان الأمر.

الأمر الثاني الذي قد يبعث على القتال من قبل النبي ﷺ ولا يكون قتاله إلا فاضلًا - هو أن يعتدي الملوك على عقيدة من تحت سلطانهم ممن اختاروا الإسلام دينًا، فيرهقونهم في عقيدتهم الدينية ويجبرونهم على الكفر والارتداد عن الإسلام، وإن الدعوة الإسلامية نور لا يُحجب فلا بد أن تُفتح له الأبواب، وقد وقف الحكام له بالمرصاد يمنعون أن يصل إلى رعاياهم، فكان لا بد من القتال لإزالة الحجوزات التي تمنع النور أن يصل، ولا تمنع الاضطهاد أن يقع، حتى لا تكون فتنة في الدين، وإنه قد وُجد في عصر النبي ﷺ الأمران، فقد كان الاعتداء بالفعل عليه وعلى أصحابه، ووقف الملوك محاجزين دون الدعوة الإسلامية، ومنعوا أن يكون المسلمون أحرارًا يعتنقون ما شاءوا من الأديان، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وإذا كان كسرى قد حاول قتل النبي ﷺ فهرقل ملك الروم أمر بقتل من أسلم من أهل الشام، ولذلك أرسل النبي ﷺ جيوشه لقتال الروم في الشام، وجهز وهو في مرض الموت جيشًا فيه وزيراه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وعن الصحابة أجمعين.

هذه حقائق ثابتة تنتهي لا محالة إلى بيان أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي

السلم حتى يوجد داعي القتال، ولكن ما إن علت صيحة الحق، وكان له جيش قوي يرد كيد المعتدين حتى تألبت القوى ضد المسلمين، فزعماء القتال الذين لا يريدون أن تذهب زعامتهم والملوك الذين خشوا من دين محمد أن يذهب بسطوتهم أرادوا أن يطفئوا نور الإسلام قبل أن يعم ويضيء بين رعاياه، فتكاتفت كل القوى ضد المسلمين، وكان عليهم أن يخضعوا للواقع فيستعدوا للقتال دائمًا، وما كان لهم أن يتركوا أعداءهم يستعدون ويعتدون وهم ساكنون ينتظرون من يغيرون على ديارهم، وما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا كما قال فارس الإسلام علي بن أبي طالب، ولقد كانت حربهم للاطمئنان على أمرين: ديارهم من أن تغزى، ودينهم من أن يطمس.

وللاحتياط للدماء تقدموا لمن يجاورونهم يخيرونهم بين أمور ثلاثة: العهد حتى يأمنوا الاعتداء أو الإسلام حتى يكونوا جميعًا إخوانًا في ظله، فإن رفضوا العهد على أن يكون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم ورفضوا الإسلام لم يبق إلا القتال؛ لأن نية الاعتداء تكون هي البارزة حينئذ، ويكون من الحمق ترك أعدائهم حتى يغيروا عليهم. لم يرتض الملوك العهد، ولم يؤمنوا بالدعوة الإسلامية، ولم يرتضوا الإسلام دينًا، فكانت الحروب بين المسلمين وغيرهم، ولمعت السيوف بدل أن تلمع الحقائق الدينية، ومضى عهد الخلفاء الراشدين وجاء عهد الأمويين ثم العباسيين، والحرب مشتعلة في شرق المعمورة وغربها. وفي هذا الوقت والنيران مشتعلة كان الاجتهاد الفقهي ونبتت فكرة الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم: أهي الحرب أم هي السلم؟

فكر الفقهاء في ذلك، ومنهم من قال: إن الأصل في العلاقة الحرب، وأخذوا قولهم من الواقع ومن بعض النصوص، مع العلم بأنهم ليسوا أكثرية. ومنهم من لم يأخذ الحكم من الواقع، بل أخذه من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وحروب الرسول ﷺ أو غزواته ثم الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين

ومن بعدهم من الأمويين والعباسيين، واعتبر هؤلاء العلاقة هي السلم حتى تكون دواعي الحرب، وتكاد كلمات الفقهاء أجمعين تجمع على أن دار المخالفين تسمى دار حرب؛ لأنها فعلًا كانت في عصر الاجتهاد الفقهي دار حرب بسبب تلك الاعتداءات المتكررة من الأعداء والمدافعة المستمرة من المسلمين.

وقد يقول قائل: إن العلاقة الدولية في الإسلام قد خضعت للواقع ولم تخضع للمثل الدينية العليا، والخضوع للواقع في العلاقات الدولية هو الأمر الذي يبرر الساسة به اعتداءهم.

ونقول في الإجابة عن هذا السؤال: إن الذي أخذه الفقهاء هو التسمية وليس الحكم، فهم لم يتخلوا عن المثل العليا التي قررها الإسلام من حماية الفضيلة والحريات والعدالة، وما كان للفقهاء أن يسموا الأشياء بغير أسمائها، فإن الحرب كانت فعلًا مستعرة وواقعًا، وإن هذه التسمية لم تمنع تنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم على أساس قانون العدل والفضيلة لا على أساس من الفتح أو من الغزو أو من الرغبة في القتال كما كان يفعل الملوك والحكام، وما عرف الإسلام وفقهاؤه ونصوصه أن الفتح يعطي المسلمين سلطانًا غير مبني على العدل والفضيلة أو التقوى كما عبر القرآن الكريم، فلا سيادة ولا مسود ولا غالب ولا مغلوب، بل عدل وإنصاف. وإن الأحكام المقررة للمعاهدين أيًا كان نوع عهدهم، وللمخالفين في ديارهم، ولرعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين لتثبت أن هذه الأحكام مبنية على العدل والفضيلة والحرية، وليست مبنية على الانتقام أو المغالبة أو مجرد المخالفة في الجنس [١].

(١) راجع: (العلاقات الدولية في الإسلام) لأبي زهرة: ٥١، ٥٢ و(العلاقات الدولية في الإسلام) لسعيد حارب: ١٥

ونتتهي من هذا إلى أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم، وأن ذلك هو رأي الجمهرة العظمى من الفقهاء، والقلة التي خالفت ما كان نظرها إلى الأصل، بل نظرها إلى الواقع، وكان ما قررته حكمًا زمنيًا، وليس أصلًا دينيًا، وإن تسمية دار المخالفين دار حرب لا يمنع من أن الأصل هو السلم. وبوسعنا أن نتأكد من هذا من قراءة بعض ما كتب عن معاملة أهل الذمة في المجتمع الإسلامي على امتداد التاريخ الإسلامي حتى في فترات ضعف الدولة الإسلامية. وتكفي نظرات في كتابات ابن القيم في هذا الصدد، أو حتى في كتاب الدكتور يوسف القرضاوي مثلًا بعنوان: (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي)[١] فقد جمع قدرًا لا بأس به من حقوق أهل الذمة وواجباتهم ومن تسامح المسلمين معهم بشهادة المنصفين من المستشرقين وغيرهم من بني جلدتهم، ومن كل الباحثين عن الحقيقة بإنصاف وموضوعية.

وحبذا اقتباس طرف من تعقيب الشيخ عبد الوهاب خلاف على الاتجاهين المتعارضين في أصل العلاقات الدولية في الإسلام؛ ذلك أنه بعد أن عرض للقول بأن الأصل دعوة باللسان، فإن استجابوا فبها ونعمت، وإلا فدعوة السنان، أي السيف والحرب، وأدلة هؤلاء من القرآن والسنة. ثم القول الثاني بأن الأصل هو السلم والحرب استثناء وأن هذه الطائفة من علماء المسلمين لا تغاير ما قرره علماء القانون الدولي أساسًا لعلاقات الدول الحاضرة، فإن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب، وأنه لا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم لمخالفتهم في الدين، وإنما يأذن في قتالهم ويوجبه إذا اعتدوا على المسلمين، أو وقفوا عقبة في سبيل الدعوة الإسلامية ليحولوا دون بثها، حينئذ يجب

(١) نشرته مكتبة وهبة بالقاهرة.

القتال دفعًا للعدوان وحماية للدعوة، حتى إذا لم يكن من المخالف في الدين عدوان لا على المسلمين ولا على دعوتهم فلا يحل قتاله، ولا تحرم معاملته ومبادلته المنافع، فلم يؤذن في القتال لأنه طريق الدعوة إلى الدين وإنما أذن فيه لحماية الدعوة من اعتداء المعتدين، **واحتج أصحاب هذا القول بعدة براهين منها**(١):

**أولًا:** أن آيات القتال في القرآن الكريم جاءت في كثير من السور المكية والمدنية مبينة السبب الذي من أجله أذن في القتال، وهو يرجع إلى أحد أمرين: إما دفع الظلم، وإما قطع الفتنة وحماية الدعوة.

**واحتجوا ثانيًا:** باتفاق جمهور المسلمين على أنه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزَّمن ونحوهم؛ لأنهم ليسوا من المقاتِلة، ولو آن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقًا من طرقها حتى لا يوجد مخالف في الدين ما ساغ استثناء هؤلاء، فاستثناؤهم برهان على أن القتال إنما هو لمن يقاتل دفعًا لعدوانه. ولو قيل: إنهم استثنوا لأنهم لغيرهم تبع، فهذا إن سلم في الصبيان والنساء فلا يسلم في البواقي وخاصة في الرهبان.

**وثالثًا:** قالوا: إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين؛ لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد، وهذا الأساس تكونه الحجة لا السيف، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة:٢٥٦] ويقول سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩].

وخلص الشيخ خلاف إلى ترجيح هذا القول بأدلته، فقال (٢): والنظر الصحيح

---

(١) راجع: السياسة الشرعية: ٧٢ والعلاقات الدولية في الإسلام: لسعيد حارب: ١٦-١٨

(٢) السياسة الشرعية: ٨

يؤيد أنصار السلم القائلين بأن الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال، إلا إذا أريدوا بسوء لفتنتهم عن دينهم أو صدهم عن دعوتهم، فحينئذ يفرض عليهم الجهاد دفعًا للشر وحماية للدعوة، وهذا بينه في قوله تعالى في سورة الممتحنة المدنية – التي نزلت في المدينة – قال تعالى: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة:٨-٩].

وقوله تعالى في سورة النساء المدنية أيضًا: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء:٩٠].

وفي كثير من آي الكتاب وأصول الدين ما يعزز هذه الروح السلمية، ويبعد أن يكون الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على الحرب الدائمة، وأن يكون فرض الجهاد وشرع القتال على أنه طريق الدعوة إلى الدين؛ لأن الله نفى أن يكون إكراه في الدين، وأنكر أن يُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وكيف يتكون الإيمان بالإكراه، أو يصل السيف إلى القلوب؟! إن طريق الدعوة إلى التوحيد والإخلاص لله وحده هي الحجة لا السيف، ولو أن غير المسلمين كفوا عن فتنتهم، وتركوهم أحرارًا في دعوتهم، ما شهر المسلمون سيفًا ولا أقاموا حربًا.

الاتجاه الثاني: الأصل في العلاقة مع غير المسلمين هو الحرب، سواء اكتسبوا هذه الحرب بالعداوة ومقاتلة المسلمين، أو الإعداد لقتال المسلمين، أو بغير ذلك من الأسباب. وكما شرعت الحرب دفاعًا فإنها شرعت ابتداءً كذلك، ولا يمكن أن يكون بين المسلمين والكفار أي صلح أو أمان إلا لأمر طارئ، وتحقيقًا للمصالح الإسلامية. ومعنى هذا الرأي «أن الإسلام ذو نزعة حربية باعتبار أن الجهاد

مشروع؛ لأنه طريق الدعوة إلى الإسلام»[١].

فمن بلغته الدعوة الإسلامية ولم يؤمن بها كان على المسلمين مقاتلته حتى يسلم أو يدفع الجزية. وعلى هذا الرأي جمهور الفقهاء في عصر الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني الهجري[٢].

وإلى هذا الرأي ذهب بعض المتأخرين كالدكتور عبد الكريم زيدان والدكتور مصطفى كمال وصفي وغيرهم من الفقهاء والمفكرين المسلمين[٣].

وإنما أسس أصحاب هذا الرأي رأيهم وقواعدهم على أساس أن غير المسلمين إذا دعوا إلى الإسلام وأقيمت لهم دلائله الحقة، وأبليت معاذيرهم برفع الشبهات وإيضاح الآيات كان إصرارهم على خلافهم وإعراضهم عن الإسلام وآياته، ورفضهم إجابة دعوته بمنزلة إيذان المسلمين بالحرب، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم إلى الحق قسرًا ما داموا لم يذعنوا له بالحكمة والموعظة الحسنة[٤].

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على مذهبهم بأدلة من الكتاب والسنة ومن أفعال الخلفاء الراشدين:

فقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو المسلمين إلى الجهاد في سبيل الله ورفع راية الإسلام على أرجاء الأرض؛ منها قوله تعالى: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله} [البقرة: ١٩٣].

وقوله: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ

(١) النظام السياسي في الإسلام: للخياط: ص٢٩٥

(٢) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام: لسعيد حارب: ص٩ ومصدرها.

(٣) راجع: المصدر السابق: ص١٠ ومصادرها.

(٤) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ٧١-٧٢

وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩].

وقوله: {فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ الله الَّذِينَ يَشْرُونَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ الله فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} [ النساء: ٧٤] وغير ذلك من آيات الجهاد، وهي كثيرة في القرآن الكريم (١).

وأما السنة النبوية، فقد تضمنت مجموعة من الأحاديث التي تدعو المسلمين إلى المسارعة للجهاد، ومقارعة العدو إن هو لم يقبل بدعوة التوحيد.

وكتب الصحاح والسنن تفرد أبوابًا كاملة للجهاد وأحكامه؛ ومن ذلك:

- ما روي عن أبي موسى رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»(٢).

- وما روي عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها..»(٣).

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله ورسوله» قيل: ثم ماذا؟ قال:«الجهاد في سبيل الله» قيل: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»(٤).

- وعن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أمرت

---

(١) بعضها في كتاب سعيد حارب (العلاقات الدولية في الإسلام): ١١ والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ص٢٩٥، ٢٩٦

(٢) رواه البخاري: كتاب العلم ، باب من سأل وهو قائم عالمًا جالسًا ، رقم١٢٠

(٣) رواه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب فضل رباط يوم في سبيل الله، رقم٢٦٧٨

(٤) متفق عليه.

أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»[١].

أما أفعال الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم فإنهم خير دليل عملي لدعوة الجهاد، التي تمثلت بصورة واضحة في الفتوحات الإسلامية شرقًا وغربًا. ولم يقف أحد من الصحابة رضوان الله عليهم ليتساءل: إن كان أصل العلاقة بينهم وبين عدوهم السلم أم الحرب، بل استجابوا جميعًا لداعي الجهاد، سواء كان ذلك لمقارعة المرتدين وضمهم إلى حظيرة الإسلام مرة أخرى، أو التوجه بدعوة الإسلام ابتداءً إلى الفرس والروم. وكان الخلفاء الراشدون والصحابة رضي الله عنهم ينطلقون من فهم دقيق لدعوة الإسلام التي جاءت هداية للبشرية كلها، وإذا لم تتمكن الجيوش الإسلامية – في العهود الأولى – من فتح الأراضي جميعًا فإن ذلك لا يعد حكمًا يقاس عليه في القول بأن أصل العلاقة السلم؛ فقد حالت ظروف مختلفة دون إتمام هذه الجيوش لمهمتها الجهادية، وجاءت بعدها دول إسلامية مختلفة فهمت المهمة التي يجب أن تقوم بها.

إن هذه الأدلة لتثبت جميعها أن دعوة الجهاد ماضية إلى يوم القيامة، كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢].

فإن قيل: إن ذلك يعني حمل الناس كرهًا على الإسلام، والله سبحانه وتعالى يقول: {لا إكراه في الدين}.

قلنا: هذا مردود بأن الجهاد الإسلامي لا يعني إكراه الناس – أفرادًا – على

(١) سبق تخريجه.

(٢) راجع: العلاقات الدولية في الإسلام لسعيد حارب: ١٢، ١٣

الإسلام، فالجهاد الإسلامي لا يتعرض لعقائد الناس ومناسكهم، أو مناهج شئونهم الاجتماعية التي اختاروها وآثاروها لأنفسهم، فلهم الخيار أن يدينوا بما شاءوا من العقائد ولهم الحرية التامة في أن يختاروا ما استحسنوه من المناهج، ولكنه لا يرضى أن تكون لهم الحرية في تسيير ذمة الحكم على منهاجٍ ما أنزل الله به من سلطان. وكذلك لا يسمح لهم ولا يعترف لهم بحق في أن تسير عقودهم ومعاملاتهم في دائرة المملكة الإسلامية على الطرق الفاسدة[١].

ويرى الشيخ عبد الوهاب خلاف[٢] أن ما احتج به هؤلاء من آيات القتال التي جاءت مطلقة - ليس برهانًا قاطعًا على ما يقولون؛ لأنه لم يحمل المطلق على المقيد في هذه الآيات على معنى أن الله سبحانه أذن في القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة، وتارة ذكره مقرونًا بسببه، وتارة ذكره مطلقًا اكتفاءً بعلم السبب في آيات أخرى، ولو كان بين الآيات تعارض كانت المتأخرة ناسخة للمتقدمة، فلم يذكر السبب الذي من أجله أذن في القتال كما ذكر السبب في الإذن به أولًا، وكيف تكون الآيات المقيدة منسوخة مع أن وجوب القتال لدفع العدوان مجمع عليه، ولم يقل بنسخ هذا الوجوب أحد، فلا موجب لتقرير تعارض الآيات والقول بنسخ المطلق للمقيد؛ لأن هذا تمزيق للآيات ويترتب عليه نسخ كثير منها. حتى قال بعض المفسرين: إن المنسوخ بآية السيف نحو مائة وعشرين آية، ومن هذه الآيات كل ما يدل على أخذ بالعفو أو دعوة بالحكمة أو جدال بالحسنى أو نفي للإكراه على الدين، وهذا طبعًا يحتاج إلى إعادة نظر.

وما احتجوا به ثانيًا من حديث «أمرت أن أقاتل الناس...»[٣]. فهو لا يثبت

(١) انظر: المصدر السابق: ص١٣ ومصدرها.

(٢) في السياسة الشرعية: ٧٨

(٣) سبق تخريجه.

مدعاهم؛ لأن جميع المسلمين متفقون على أن المراد من الناس في هذا الحديث مشركو العرب خاصة؛ لأن غيرهم من أهلِ الكتاب ومشركي غير العرب حكمهم يخالف ما جاء في الحديث؛ لأنهم يُقاتَلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية، وإذا كان المراد من الناس مشركي العرب خاصة، وهؤلاء حالهم من العدوان على المسلمين والدعوة غير مجهولة فالله أمر رسوله أن يقاتلهم حتى يدفع شرهم، ولجمودهم على ما وجدوا عليه آباءهم ولشدة طغيانهم لم يكن سبيل إلى دفع شرهم إلا بأن يسلموا أو يُستأصَلوا، ولو كان يرجى منهم خير لأبيح معهم عقد الذمة وقبول الجزية كما شرع لغيرهم، فالحديث في طائفة خاصة والقتال فيه لدفع الشر لا للدعوة، ولو كان للدعوة لكانوا هم وغيرهم سواسية.

وما احتجوا به ثالثًا من النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء فهذا ليس بدليل أيضًا؛ لأن مورد النهي موالاتهم ومحالفتهم ونصرتهم على المسلمين، وهذا لا خلاف في حظره، وأما موالاتهم بمعنى المسالمة والمعاملة بالحسنى وتبادل المنافع فهذا غير محظور، وكيف يكون محظورًا وقد أباح الله للمسلم أن يتزوج بالكافرة الكتابية؟! وليس بعد علاقة الزوجية موالاة كما نفى الله سبحانه النهي عن برهم والقسط إليهم ماداموا لم يقاتلوا المسلمين ولم يعتدوا عليهم، وقد قال الفخر الرازي في تفسيره: الموالاة تحتمل درجات ثلاث[1]:

١- أن تكون موالاته توجب الرضا بكفره، وذلك حرام؛ لأن الرضا بالكفر كفر.

٢- المعاشرة الجميلة في الدنيا، وذلك غير ممنوع منه.

---

(١) وراجع: السياسة الشرعية لخلاف: ص٨٠ والعلاقات الدولية في الإسلام للزحيلي: ص٩٣ وما بعدها، ولسعيد حارب: ص١٧

٣- وهي كالوسط بين الدرجتين الأولين، وهي بمعنى الركون إليهم والمظاهرة والنصرة مع اعتقاد أن دينه باطل، فهذا منهي عنه؛ لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجر إلى استحسان طريقه والرضا بدينه، وذلك يُخرج عن الإسلام.

ومن أقوال العلماء التي تؤيد الروح السلمية قول الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ [البقرة:٢٥٦] يقول: إنه تعالى لما بيَّن دلائل التوحيد بيانًا شافيًا قاطعًا للمعذرة قال بعد ذلك: إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر أي يحمل على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في الدنيا التي هي دار الابتلاء، إذ إن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان. ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩] ويؤكد هذا التأويل قوله سبحانه بعد نفي الإكراه في الدين: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ يعني وهو أعلم: قد ظهرت الآيات ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه، وذلك غير جائز؛ لأنه ينافي التكليف والابتلاء(١).

هذا وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية (٢): وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء

---

(١) راجع: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص٧٨ - ٨١ وتفسير الآيات المذكورة عند الماوردي والفخر الرازي وابن كثير، وثمة دراسة موسعة لهذه المسألة في كتاب الولاء والبراء لمحمد بن سعيد القحطاني: ص٣٤٦ وما بعدها ، الطبعة السادسة: سنة ١٤١٣هـ طبعة دار طيبة بمكة المكرمة والرياض.

(٢) في كتابه: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ص١٦٣ - ١٦٥.

والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزَّمِن ونحوهم، فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل بقوله أو فعله، وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر إلا النساء والصبيان لكونهم مالًا للمسلمين، والأول هو الصواب؛ لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وفي السنن عنه ﷺ أنه مر على امرأة مقتولة في بعض مغازيه قد وقف عليها الناس فقال: «ما كانت هذه لتقاتل»، وقال لأحدهم: «الحَقْ خالدًا – أي خالد بن الوليد – فقل له: لا تقتلوا ذرية ولا عسيفًا – أي الأجير أو الراعي»[(١)].

وفيها عنه ﷺ أنه كان يقول: «لا تقتلوا شيخًا فانيًا، ولا طفلًا صغيرًا، ولا امرأة»[(٢)].

وذلك أن الله تعالى أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق كما قال تعالى: ﴿والفتنة أكبر من القتل﴾ أي أن القتل، وإن كان فيه شر وفساد، ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر منه، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه.

وجملة القول في القتال: إنه شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدعي من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين أن يحمي الدعوة الإسلامية ويعد لها عدتها من العلم والحجة، بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان، ومن عرف حال الدعاة إلى الدين عند الأمم وطرق الاستعداد لحمايتهم يعرف ما يجب على المسلمين في ذلك وما ينبغي في هذا

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

العصر. وبما قررناه بطل ما يهذي به أعداء الإسلام حتى من المنتمين إليهم من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف أو أنه انتشر بحد السيف، وكذلك قول الجاهلين والمتعصبين: إنه ليس دينًا إلهيًا؛ لأن الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء، وإن العقائد الإسلامية خطر على المدنية، فكل ذلك باطل، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين(١).

وسوف نؤكد هذه المسألة – مشروعية القتال في الإسلام – مرة أخرى في (المبحث الأول) من (الفصل السابع) - وهو الفصل الأخير في هذا الباب – وجاء بعنوان: (العلاقات الدولية في وقت الحرب)، وعنوان المبحث الأول فيه: (الباعث على الحرب في الإسلام)، وتأتي المباحث التالية له موضحة الجوانب المشرقة في آداب الإسلام وأخلاقياته إذا ما تعينت الحرب دفاعًا عن الدعوة وأتباعها، وبخاصة عند الكلام عن آداب الإسلام قبل المعركة وبعدها؛ حيث معاملة الأسرى في الإسلام مقارنة بالنظم الوضعية.

---

(١) وراجع السياسة الشرعية لخلاف: ٨٤ والعلاقات الدولية في الإسلام لسعيد حارب: ١٩

# الفصل الثالث

## تقسيم العالم إلى: دار إسلام، ودار حرب، ثم دار عهد

وحتى نتمكن من تحديد العلاقة التي تقيمها الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول كان لا بد من تحديد إقليم الدولة الإسلامية تحديدًا دقيقًا، ولذا فإنني سأذكر بشيء من الإيجاز آراء الفقهاء في تحديد إقليم الدولة الإسلامية، والأصل أن العالم كله مجتمع واحد يجب أن يخضع لإرادة الله، وأن تسوده أحكام الإسلام إلا أن انقسام الناس بين مؤمن وكافر أو بين مسلم وغير مسلم وتمايزهم في البلدان أدى إلى أن ينقسم العالم مؤقتًا إلى قسمين كما بينهما الفقهاء [1]:

١- دار الإسلام ٢- دار الحرب ٣- دار العهد.

وقد ذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أن هذا التقسيم لا دليل عليه من الكتاب ولا من السنة، وإنما استمد قوته من الواقع الذي عاشه المسلمون الأوائل، حيث فرضت عليهم الظروف التي مرت بها الدولة الإسلامية والحروب التي سادت العلاقات بين المسلمين وغيرهم إلى أن يقسموا العالم إلى دار إسلام ودار حرب [2].

---

(١) راجع في ذلك: الأحكام السلطانية للماوردي في أماكن متفرقة ابتداءً من ص٤٧ وما بعدها، ثم السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص٧١ والعلاقات الدولية في الإسلام: ص٥٣ وما بعدها، ونفس العنوان للدكتور وهبة الزحيلي: ص١٠٣ وما بعدها، وأيضًا للدكتور سعيد حارب: ص٢٠ وما بعدها، وأخيرًا الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٠/ ٢٠١ وما بعدها.

(٢) انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي: ص١٦٧ والعلاقات الدولية في الإسلام: له أيضًا: ص ١١٤ والعلاقات الدولية في الإسلام للشيخ أبي زهرة: ص ٥٣ والمصادر الأخرى التي أشرت إليها في الهامش السابق.

وإذا سلمنا بأن هذا التقسيم الفقهي للبلدان أساسه الواقع الذي عاشه المسلمون الأوائل فيمكن القول أيضًا بأنه تقسيم طارئ، وأنه يتغير أو يزول تمامًا بزوال الأسباب التي أدت إليه.

والواقع أن تقسيم الدنيا إلى دار الإسلام ودار الحرب، وإن لم يظهر هذا الاصطلاح في عهد الرسول ﷺ، فإن هذا التقسيم كان مطبقًا في صورة الأحكام التي اختصت بالدارين في عهد النبي ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين، بل ذهب بعض الفقهاء الذين جاءوا بعد هذه الفترة إلى استعمال مثل هذه المصطلحات في الحديث عن عهد النبي ﷺ، قال ابن حزم على سبيل المثال: «وكل موضع سوى مدينة رسول الله ﷺ فقد كان ثغرًا ودار حرب ومغزى جهاد»[1]، وقد استعمل فقهاء الأمة التعبير الفقهي دار الإسلام ودار الحرب في بيان علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى إلى أن وقعت الأمة الإسلامية فريسة الأطماع الحاقدة للقوى الغربية والشرقية، فسقطت كثير من المفاهيم الإسلامية من التداول في ميدان الناس، وبقيت حبيسة الأوراق يتداولها العلماء وطلبة العلم أو أهل الاختصاص حتى يأذن الله بعودة جديدة للدولة الإسلامية فيعود لهذه المصطلحات - إن شاء الله تعالى - مدلولها الواقعي.

وقد تصور أيضًا بعض رجال القانون الوضعي - خطأ - أن الإسلام يمانع في قيام دول ذات سيادة، والواقع أن الإسلام بعد انتشار دعوته في الأرض وتبليغ رسالته للناس جميعًا لا يمانع من قيام أمم ودول ذات أنظمة مختلفة، إذا لزمت الحياد تجاه دعوة الإسلام أو تعاهدت مع المسلمين على الود والسلم وعدم الاعتداء على ديار المسلمين أو حرمات شريعتهم أو دعاة الإسلام، إلا أن نظرة الإسلام إلى هذه

(١) المحلى: ٧/ ٣٥٣

الدول نظرة واحدة، وإن اختلف تعامله معها حربًا أو صلحًا، واختلفت فيما بينها أرضًا وقانونًا وطبيعة، يقول ابن قيم الجوزية: «ودار الحرب دار واحدة، وإن تعددت بلادها» ومن ثَمَّ فإن الدولة الإسلامية في تعاملها مع الدول الأخرى تسعى لهدف أساسي واحد هو امتداد الإسلام إلى كل بقعة من بقاع الأرض، وحتى يتحقق لها ذلك فإن الفقهاء قسموا العالم إلى ما يأتي(١):

الرأي الأول (قول الجمهور): دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها، وقيل: تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، وعلى هذا فإن دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكام الإسلام، ويمارس فيها المسلمون شعائرهم الإسلامية دون خوف أو فتنة، فهذه الدار يجب أن يحافظ عليها المسلمون ويدافعوا عنها، واشترط الفقهاء أن تكون الدار محكومة بالإسلام، ولم يشترطوا أن يكون جميع سكانها من المسلمين، فقد يكون بينهم غير مسلمين من المعاهدين وأهل الذمة، بل ذهب بعض الفقهاء إلى أن الدار قد تكون دار إسلام حتى ولو لم يكن فيها مواطن مسلم مادام حاكمها مسلمًا، ويطبق أحكام الإسلام فيها بالجملة. وفي هذا المعنى يقول بعض الشافعية: وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه، وتعتبر الدار دار إسلام حتى ولو كان أهلها فاسقين، فمادامت شعائر الإسلام ظاهرة بها فإنه لا يسلبها هذه الصفة أن يفسق أهلها.

وبهذا يتبين رأي الجمهور بأن الدار لا تعد دار إسلام إلا بظهور أحكام الإسلام

---

(١) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي: ١٠٤ ومصادرها، ولأبي زهرة: ٥٣ ولسعيد حارب: ص٢١ ومصادرها.

فيها.

الرأي الثاني (وهو مذهب أبي حنيفة ومن معه) حيث يرون أنها تعتبر دار إسلام إذا كان فيها مسلمون يأمنون على أنفسهم وأعراضهم، وكانت هذه الدار متاخمة لدار الإسلام، أما إذا انتهى الأمان، ولم تكن الدار ملاصقة لدار الإسلام فتعتبر دار حرب، ومدار هذا الرأي على أن الدولة غير الإسلامية من واقع اتصالها بالدولة الإسلامية واطلاعها على هيبتها، وإظهار تلك الهيبة بين المسلمين قد تدخل في الدولة الإسلامية طوعًا ولم تتجرأ أن تمس المسلمين المقيمين فيها بما يسيء إليهم في أي شأن من شئون حياتهم، والواقع المعاصر يشير إلى أنه لا أهمية للمجاورة والملاصقة فقد تغيرت سبل الاتصال، وأصبح بإمكان الإنسان أن يصل إلى أبعد نقطة في العالم في أقرب وقت، كما أن هيبة الأمم والدول لم تعد مقصورة على مظاهر القوة التي يراها الناس فحسب، بل أصبحت وسائل الإعلام والمؤسسات الأخرى تساهم في نشر هيبة الدول وقوتها وقدرتها على السيطرة والانتشار، وأصبحت وسائل الإعلام تبث من الأخبار ما تظهر الدول في مظهر القوة والهيبة، ولم تعد الهيبة مقصورة على القوة العسكرية فقط، بل أصبح لها جوانب أخرى كغزو الفضاء والاكتشافات العلمية والتقدم التقني وغير ذلك، فلم يبق للملاصقة أو المجاورة أهمية في ذلك.

والذي نراه: أن دار الإسلام هي الدار التي يعيش فيها المسلمون، وإن لم يكن كل السكان، وكان الحكم والسلطان والمنعة فيها للمسلمين، كما أن الملاصقة ليست شرطًا في ذلك فإن ديار الإسلام واحدة، وإن تعددت المواقع والأقاليم(١).

ثانيًا: دار الحرب: وهي الدار التي لا تسودها أحكام الإسلام الدينية

---

(١) راجع كلام الدكتور سعيد حارب: ص٢٢-٢٣ ومصادرهما.

والسياسية، ولا يكون فيها السلطان والمنعة للحاكم المسلم، بل يكون فيها السلطان والمنعة للكفار وظهرت فيها أحكام الكفر، وذهب بعض المتأخرين إلى اشتراط أن لا يكون بينها وبين الدولة الإسلامية عهد أو علاقات سلمية، وذلك لأنهم يذهبون إلى تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد.

**وقد اختلف الفقهاء في تعريف دار الحرب إلى قولين:**

**القول الأول:** يرى دار الحرب هي التي تظهر فيها أحكام الكفر، ولا يكون السلطان والمنعة للإمام، ولا تطبق فيها أحكام الإسلام، وليس بينها وبين دار الإسلام عهد، وهذا رأي الجمهور، وعلى هذا الرأي فإن الاختلاف بين الإسلام ودار الحرب يكون بظهور المنعة والسلطان، فأيما دولة ظهر للإسلام فيها منعة وسلطان فهي (دار الإسلام)، وإن لم تظهر للإسلام قوة أو سلطان فهي (دار الحرب)، ولا تصير دار الحرب دارًا للإسلام إلا بظهور أحكام الإسلام وشعائره فيها، فكأن المعتبر في الحكم هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم، فإذا كان الحكم حكم الموادعين فبظهورهم على الأخرى تكون الدار دار موادعة، وإن كان الحكم حكم سلطان آخر للدار الأخرى فليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادعة.

القول الثاني: وهو قول أبي حنيفة والزيدية، ومذهبهم في ذلك أن الدار لا تصير دار حرب إذا كانت المنعة والسلطة لغير المسلمين، بل لا بد أن تتوافر فيها ثلاثة شروط:

أن تظهر فيها أحكام الكفر.

أن تكون متصلة بدار الحرب.

أن لا يبقى فيها المسلم أو الذمي آمنًا بالأمان الأول، أي بالأمان الإسلامي الأول.

ولم ينظر أصحاب هذا الرأي إلى المنعة والقوة والسلطان، وإنما نظروا إلى الأمان بالنسبة للمسلم والذمي، ويترتب على هذا الرأي أن هناك نوعًا من الديار لا ينطبق عليها حكم دار الإسلام ولا دار الحرب، وهي الدار التي لا يتحقق فيها للمسلمين سلطان أو منعة، والدار التي تتاخم بلاد المسلمين(١).

ثالثًا: دار العهد: وقد ظهرت فكرة دار العهد بعد استقرار الدولة الإسلامية وتنظيم أمورها، وتطورت هذه الفكرة مع تطور علاقتها وبظهور أحكام أو ظروف جديدة للدولة الإسلامية، فبعد أن كانت الحروب قائمة ولم يكن للدولة الإسلامية علاقات غير حربية مع الدول الأخرى نشأت ظروف جديدة، كان من بينها استقرار الدولة الإسلامية واتساع رقعتها واتصالها بدول وشعوب مختلفة، ولذا فقد توجه الفقهاء لبحث هذه الحالة، فهذه الدار لم يستول عليها المسلمون حتى تطبق فيها شريعتهم، ولكن أهلها دخلوا في عقد المسلمين أو عهدهم على شرائط اشترطت وقواعد حددت، فتحتفظ بما فيها من شريعة وأحكام وتكون شبيهة بالدول التي لم تتمتع بكامل استقلالها لوجود معاهدة معقودة، ومنشأ هذه الفكرة حالة نجران وبلاد النوبة وصلح أرمينية، فقد عقد النبي ﷺ صلحًا مع نصارى نجران أمنهم فيه على حياتهم، وفرض عليهم ضريبة، قيل: إنها خراج، وقيل: إنها جزية، أما أهل النوبة فقد احتفظوا باستقلالهم قرونًا دون أن يتمكن المسلمون من فتح بلادهم؛ حيث عقد عبد الله بن سعد معهم عهدًا ليس فيه جزية، وإنما كانت مبادلات تجارية بين الطرفين، وأهل أرمينية كتب لهم معاوية عهدًا أقر به سيادتهم الداخلية المطلقة، وترتبط دار العهد أو دور العهود بالدولة الإسلامية بمواثيق وعهود، سواء تم هذا

---

(١) راجع أيضًا كلام الدكتور سعيد حارب: ص٢٣-٢٤ وما كتبه الشيخ أبو زهرة في كتابه العلاقات الدولية في الإسلام.

العهد ابتداءً قبل نشوب القتال أو عند بدئه أو أثنائه، كما تنصرف تسمية دار العهد إلى البلاد التي لم تحارب المسلمين أو تعاديهم، بحيث تشمل دور العهد جميع البلاد التي ترتبط بمواثيق تنظم العلاقة بين الدول الإسلامية وغيرها، إلى جانب أنها تشمل البلاد الأخرى التي لا توجد بينها وبين المسلمين عهود أو مواثيق، إلا أنها لم تحاربهم أو تساعد محاربيهم.

**واختلف الفقهاء في طبيعة هذه الدار، هل هي دار إسلام أم دار حرب(١)؟**

الرأي الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنها دار إسلام؛ لأنها ارتضت أن تلتزم بعهود ومواثيق مع دار الإسلام، ولم ترتبط بهذه المواثيق إلا لكون المسلمين يتمتعون بالهيبة والسلطان في مواجهتهم، يقول الماوردي عن هذا التقسيم: أن يصالحهم على أنَّ ملك الأرض لنا فتصير بهذا الصلح وقفًا من دار الإسلام، وقد صاروا بهذا الصلح أهل عهد.

الرأي الثاني: أنها تعتبر دار حرب، وإلى هذا ذهب الأحناف، حيث إن المعاهدة التي بيننا وبينهم معاهدة محددة بوقت تنتهي بانتهائه، حتى لقد قال الكمال بن الهمام: ولو وادعوا على أن يؤدوا كل سنة شيئًا معلومًا وعلى أن لا يجري عليهم في بلادهم أحكام المسلمين لا يفعل ذلك إلا أن يكون خيرًا للمسلمين؛ لأنهم بهذه الموادعة لا يلتزمون أحكام الإسلام، ولا يخرجون عن أن يكونوا أهل حرب.

الرأي الثالث: ذهب بعض الفقهاء إلى أن دار العهد تعتبر تقسيمًا مستقلًا بذاته، له أحكامه وتنظيمه، وقد ذهب إلى هذا الشافعية، فالدنيا عندهم ثلاث دور: دار

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي: ص١٧٥-١٧٦ وراجع: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ص٥٥ وللزحيلي: ١٠٧ ولسعيد حارب: ص٢٥-٢٦

الإسلام، وهي المحكومة بسلطان المسلمين، ودار الحرب: وهي بلاد غير المسلمين الذين لا صلح بيننا وبينهم، ودار العهد: وهي التي لم يظهر عليها المسلمون، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم تسمى خراجًا، دون أن تؤخذ منهم جزية رقابهم؛ لأنهم في غير دار الإسلام، وذهب إلى هذا الرأي كذلك ابن قيم الجوزية حيث قال: الكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد، وقال الشيخ أبو زهرة في معرض كلامه عن هذه الدور الثلاث: دار الإسلام هي التي تحكم بسلطان المسلمين، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين، وهذه الدار يجب على المسلمين القيام بالذود عنها، والجهاد دونها فرض كفاية، إذا لم يدخل العدو الديار، فإن دخل العدو الديار كان الجهاد فرض عين عليهم، فعليهم جميعًا مقاومته ما أمكنتهم الفرصة واستطاعوا إلى ذلك سبيلًا، هذه هي دار الإسلام وبيانها لا يحتاج إلى تعريف، وأما تعريف دار الحرب ودار العهد فهو الذي يحتاج إلى تمييز وتبيين.

ثم قال الشيخ رحمه الله: وقد اختلف الفقهاء في تعريف دار الحرب على رأيين:

أحدهما: أن دار الحرب هي الدار التي لا يكون فيها السلطان والمنعة للحاكم المسلم، ولا يكون عهد بينهم وبين المسلمين يرتبط به المسلمون ويقيدهم، فالعبرة عند أصحاب هذا الرأي إلى المنعة والسلطان، فما دامت الدار خارجة عن منعة المسلمين من غير عهد فهي دار حرب، يتوقع الاعتداء منها دائمًا، والله سبحانه وتعالى أمر المؤمنين بأن يأخذوا الحذر دائمًا، وأن يكونوا على أهبة القتال لدفع الاعتداء، وذلك رأي كثير من الفقهاء.

والرأي الثاني: رأي أبي حنيفة والزيدية وبعض الفقهاء وهو أن كون السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب، بل لا بد من تحقق شروط ثلاثة

لتصير الدار دار حرب[١]:

شروط صيرورة دار العهد دار حرب:

١- أن لا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم، بحيث لا يستطيع تنفيذ الأحكام الشرعية.

٢- أن يكون الإقليم متاخمًا للديار الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على دار الإسلام.

٣- أن لا يبقى المسلم أو الذمي أي غير المسلم الذي يعد من الرعية الإسلامية مقيمًا في هذه الديار بالأمان الإسلامي الأول الذي مكّن رعية المسلمين من الإقامة فيها.

أما عن دار العهد: فيقول الشيخ أبو زهرة[٢]: وإن دار العهد حقيقة اقتضاها الفرض العلمي، وحققها الواقع، فقد كان هناك قبائل ودول لا تخضع خضوعًا تامًا للمسلمين، وليس للمسلمين فيها حكم، ولكن لها عهد محترم وسيادة في أرضها، ولو لم تكن كاملة في بعض الأحوال، وهذه البلاد هي التي كان بينها وبين المسلمين عهد عقد عند ابتداء القتال معها، عندما يخيرسم المسلمون بين العهد أو الإسلام أو القتال، فأهلها يعقدون صلحًا مع الحاكم الإسلامي على شروط تشترط من الفريقين، وهذه الشروط تختلف قوة وضعفًا على حسب ما يتراضى عليه الطرفان وعلى حسب هذه القبائل وتلك الدولة قوة وضعفًا، وعلى مقدار حاجتها إلى مناصرة الدولة الإسلامية، ومن هذه القبائل ما كان الصلح فيها على أساس جعل من المال يدفعه أهلها في نظير حماية المسلمين لهم والذود عنهم كما حصل في صلح النبي ﷺ

---

(١) أبو زهرة (العلاقات الدولية في الإسلام): ٥٣

(٢) المصدر السابق: ٥٥-٥٧ (بتصرف يسير).

مع نصارى نجران، فقد أمنهم النبي ﷺ على أنفسهم وأموالهم من أي اعتداء يكون عليهم، سواء أكان من المسلمين أم من غيرهم، وكذلك فعل القائد الصحابي الجليل أبو عبيدة بن الجراح مع أهالي حمص، فقد أمنهم وتعهد بأن يدفع الرومان عنهم في نظير مال دفعوه إليه، ولكن حدث أن أصاب الجيش الإسلامي ضعف بسبب طاعون سرى فيه، فرد القائد الوفي الذي سماه محمد ﷺ «أمين هذه الأمة». رد أموالهم إليهم وبين عجزه عن مدافعة الرومان، فنشطوا هم لمعاونة القائد العادل الأمين، وفي عهد عثمان ﷺ عقد عبد الله بن سعد بن أبي السرح صلحًا مع أهل النوبة، كان أساسه تأمينهم على أنفسهم ورعاية استقلالهم ومبادلة التجارة معهم، ولم يأخذ منهم فريضة مالية يؤدونها، وكذلك فعل معاوية مع أهل أرمينية فقد عقد معهم صلحًا يقرر سيادتهم الداخلية المطلقة، ويخلص الشيخ من هذا إلى نتيجة مؤداها: أن هذا النوع مع القبائل أو الدول لا يمكن أن يعد دار حرب ولا دار إسلام، ولكن يعد دار موادعة أو دار عهد، وقد قال بعض الفقهاء: إن هذه الدار تدخل في عموم دار الإسلام؛ لأن المسلمين لم يعقدوا هذه العهود إلا وهم أهل المنعة والقوة، ولكن الفقهاء الذين حرروا القول في القانون الدولي الإسلامي كالشافعي في الأم ومحمد بن الحسن الشيباني قرروا أن دار العهد نوع آخر يبنى على السلطان والمنعة، حيث يفرض محمد بن الحسن الشيباني مثلًا أن أهل العهد قد يكونون خاضعين في نظامهم لدولة أخرى لا تدخل في حكم العهد، فيقرر أنه إذا كان السلطان والمنعة لأهل الجماعة التي عقد معها عقد الموادعة فإنها دار عهد، وإن كان السلطان والمنعة لدولة أخرى فإنه لا يقرر العهد لإحداهما، إلا أن تكون لها ومن معها معاهدة.

ويمضي قائلًا: وإنه يجب أن يلاحظ أن العالم الآن تجمع منظمة واحدة قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود

والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية عملًا بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد ديار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداءً، بل تعتبر دار عهد.

# الفصل الرابع

## مفهوم السيادة في القانون الدولي والتشريع الإسلامي

**وتحته تمهيد ومبحثان:**

**المبحث الأول: وجها سيادة الدولة: خارجية، وداخلية.**

**المبحث الثاني: حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية.**

# التمهيد

فكرة سيادة الدولة فكرة حديثة نسبيًا، فلم تكن معروفة حتى القرن السادس عشر، وهي تعني مجموعة من الاختصاصات تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة، وتجعل منها سلطة آمرة عليا، ولعل أهم هذه الاختصاصات هو قدرتها على فرض إرادتها على غيرها من الهيئات والأفراد بأعمال من جانبها وحدها تكون نافذة من تلقاء نفسها، دون أي يتوقف على قبول المحكومين لها أو على سلطان آخر.

والمعيار التقليدي للدولة هو السيادة الذي يميز الدولة عن غيرها من الجماعات هو تمتعها بالسيادة. يقول الشيخ أبو زهرة: كلمة السيادة تعبير يجري في كتب القانون الدولي في العصر الحاضر، ومؤدى هذا التعبير أن يكون سلطان الدولة أصيلًا غير مستمدًا من دولة أخرى، وأن يكون ذلك السلطان مبسوطًا في كل أجزاء الدولة مهما تتعدد فيها القوميات أو تتسع الأراضي وتتباين أجزاؤها، وأن تكون علاقتها بغيرها قائمة على أساس سلطانها، ولا يكون مستمدا من سلطان آخر إلا أن يكون تنفيذًا لعهد لا يمس الاستقلال، بل يكون منبعثًا منه لا من شيء سوى الوفاء بالعهود الذي تقوم عليه العلاقات الدولية الحرة، وعلى ذلك يكون لسيادة الدولة مظهران أو وجهان كما سيأتي في المبحث التالي(١).

---

(١) راجع في ذلك: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ص٥٧ وما بعدها ، والعلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث للدكتور وهبة الزحيلي: ص١١٧ وما بعدها.

# المبحث الأول

## وجها سيادة الدولة: خارجية، وداخلية

الوجه الأول: السيادة الخارجية:وهي مرادفة للاستقلال السياسي، ومقتضاها عدم خضوع الدولة صاحبة السيادة الخارجية لأية دولة أجنبية، والمساواة بين جميع الدول أصحاب السيادة، فتنظيم العلاقات الدولية يكون على أساس من الاستقلال، ومقتضى هذا المظهر أن الدولة حرة في إدارة شئونها الخارجية وتحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى، وحريتها في التعاقد معها، وحقها في إعلان الحرب والتزام الحياد، كل هذا بحرية تامة أو باستقلال تام، لا تبعية فيه لأي جهة أخرى.

الوجه الثاني: السيادة الداخلية، أو النظام العام، ومضمون هذا المصطلح أن الدولة تتمتع بسلطة عليا على جميع الرعايا أو الأفراد والهيئات الموجودة على إقليمها، وأن إرادتها تسمو على إرادتهم جميعًا، أي أن للدولة سمو السلطان في داخل إقليمها وأراضيها، ومقتضى هذا المظهر هو سلطان الدولة على الأشخاص وعلى إقليم الدولة كلها.

وهذا يعني أنه لا دولة بدون سيادة، وقد حل محل هذه الكلمة في العصر الحديث لفظ استقلال الدولة، وأصبحت نظرية السيادة في المفهوم الحديث نسبية، إذ إن سيادة الدولة صارت خاضعة داخليًا للخير العام القومي، وخارجيًا للخير المشترك الدولي، وفي أعقاب الثورة الفرنسية أصبحت السيادة للشعب، والحكام يعبرون عن إرادة الشعب، ويخضعون للرقابة الشعبية بوساطة الهيئات التشريعية والقضائية التي تدافع عن مبدأ سيادة الشعب أو الأمة تحت أي مسمى

(البرلمان،مجلس الشعب،مجلس الأمة،مجلس الشورى،إلى آخره) (١).

وحين نبحث عن هذين المظهرين للسيادة في الفكر الإسلامي فإننا نكتفي بتقرير ما يلي:

أولًا: السيادة الخارجية: حيث يتضح مظهر السيادة في المجال الدولي أو الخارجي مما يقره القرآن الكريم من مبدأ توفير العزة والاستقلال لدولة الإسلام دون السماح لأية سلطة أخرى بانتقاصه أو محاولة التسلط عليه في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٤١].

وقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[المنافقون:٨] والعزة تقتضي الاستقلال والمنعة والقوة في مواجهة الدول الأخرى،فليس لأية دولة أخرى الحق في التدخل في شئون الدولة الإسلامية.

والملحوظ البارز في الإسلام أنه ينبذ فكرة سيطرة الحاكم المطلقة، وأيضًا يرفض فكرة خضوع المحكومين في الشئون الدينية وفي الشئون الدنيوية معًا، ففي نطاق العقيدة الدينية لم يُقم ثمة سلطة وسيطة بين الخالق والمخلوق، فالمخلوق يتصل بالخالق مباشرة دون توسط فئة خاصة تسمى رجال الدين أو غيرهم،فهو أقرب إلينا من حبل الوريد،فيقول في قرآنه المجيد: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة:١٨٦]. ويقول: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر:٦٠].

وفي نطاق شئون الدولة يقوم الحكم على العدل وعلى الشورى وعلى المساواة وغير هذا من الواجبات والحقوق التي تحكم نظام الحكم في الإسلام كما سبق أن بينا في محاضرات المستوى الأول، كذلك لا تمس دولة الإسلام سيادة الدول الأخرى إلا

---

(١) المصدر الثاني السابق: ١١٧، ١١٨ بشيء من التصرف. وراجع أيضًا: النظام السياسي في الإسلام: للخياط: ٢٩١

بمسوغ كوجود حرب مشروعة لصد عدوان أو مصادرة لحرية الدعوة الإسلامية باعتبارها دعوة الخير لجميع الناس.

ثانيًا: السيادة الداخلية: يكفي أن نبين هنا أن الفكر الإسلامي يقرر بخصوص السيادة الداخلية أن تكون للدولة الهيمنة التامة على جميع الأشخاص والهيئات القائمة في دار الإسلام، فتلتزم الرعية بالسمع والطاعة ضمن حدود الشرع،ويخضع الحاكم لرقابة الأمة ضمن أوامر الشرع، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:٥٩] قيل: هم الأمراء، وقيل: هم العلماء.

وقال النبي ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، إنما الطاعة في المعروف»(١).

وقال أيضًا: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصا الله، ومن يطع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصا الله، ومن عصا أمري فقد عصاني»(٢). أو كما قال ﷺ في مسألة السمع والطاعة للحاكم المسلم العادل كما سبق الاستدلال له.

والذي نود إضافته هنا أن طاعة الحاكم تكون ضمن حدود الشرع لا لشخصه، وإنما لما يتمثل فيه من تطبيق أحكام الشريعة واحترام قواعدها وتنفيذ حدودها وتحقيق أهدافها؛ لأن المعول عليه في الإسلام هو سيادة الشريعة الإلهية المستمدة من الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم والسنة المطهرة وما يئول إليها من إجماع

(١) أخرجه الترمذي: كتاب الجهاد، باب ما جاء لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. والإمام أحمد: مسند العشرة المبشرين بالجنة، وعن مسند علي بن أبي طالب، رقم١٠٤١

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقي به، رقم٢٧٣٧ ومسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية...، رقم٣٤١٧

الفقهاء أولي الحل والعقد واجتهاداتهم وفق مبادئ الشرع وقواعده وروحه التشريعية العامة، فالحاكم والمحكومون خاضعون لحكم الشريعة، فهي معيار الأعمال والتصرفات التي تمارسها الدولة، أو هي الحاكمة علينا لا المحكومة بأهوائنا، وفي ذلك أوثق ضمان لحرية الإنسان والحفاظ على كرامته ومصالحه وعدم استبداد الحاكم بمقدراته وأنشطته في الحياة.

ومن المعلوم أن النصوص القرآنية قد تضافرت على بيان استقلال الله تعالى بالسلطة في تشريع الأحكام، كقوله تعالى: ﴿فَالْحُكْمُ للهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ [غافر:١٢] وقوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [الأعراف:٨٧].

وقوله: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة:٥٠].

وقوله ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة:٤٤] أو الظالمون أو الفاسقون.

وقوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة:٤٩].

ونحو هذا كثير في القرآن الكريم، ومن جهة أخرى فإن سلطة الحاكم ليست مستمدة من الله، وإنما من الرعية التي اختارته، فيكون للرعية مراقبة الحاكم في أعماله وتصرفاته، ويحق لها خلعه بانحرافه عن أصول الشريعة القطعية التي يكون بمخالفتها كافرًا كما قال النبي ﷺ: «إلا أن تروا كفرًا بواحًا»(١).- أي ظاهرًا- عندكم عليه من الله برهان، أي دليل من القرآن والسنة كما سبق تفصيله أيضًا عند

(١) أخرجه البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون...، رقم٦٥٣٢ ومسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية...، رقم٣٤٢٧ وراجع دراستنا السابقة – في الباب الثالث – عن الحكم بما أنزل الله، والصبر على جور الأئمة، وعدم الخروج عليهم.

الكلام عمن يرى الصبر عليه أفضل من الخروج عليه، وبخاصة إذا ترتب على الأخير -أي على الخروج عليه - الإضرار بمصالح الأمة، فالضرر لا يزال بضرر مثله ولا بضرر أشد أو أكثر منه، المهم أن سيادة الدولة لا ترتبط بشخص الحاكم، وإنما بوصفه ممثلًا للدولة، فإذا مات أو خلع أو استقال ظلت الأنظمة في الداخل والخارج سائدة ونافذة، سواء في تعيين موظف أم في الالتزام بموجب معاهدة مع دولة أخرى، وسيادة الدولة الإسلامية شاملة لجميع أراضيها، والأشخاص الذين يقيمون في ديارها، سواء أكانوا مسلمين أو ذميين أو مستأمنين، ويدخل في ذلك ما هو معروف حديثًا من امتداد السيادة على الجو الإقليمي والمياه الإقليمية بحسب الأعراف السائدة، وإذا أحاطت أجزاء البلاد الإسلامية بمياه معينة كالخليج العربي والبحر الأحمر مثلًا كانت خاضعة لسيادة الدولة المسلمة، وليس من قبيل البحر الحر.

والشريعة الإسلامية هي القانون الواجب التطبيق على المسلمين وغير المسلمين في دار الإسلام إلا في مسائل الزواج أو الأسرة بالنسبة لغير المسلمين فإنه من منطلق السماحة الدينية وعملًا بالمبدأ الشرعي أمرنا بتركهم وما يدينون فيحكّمون شريعتهم، حيث يترك للمجالس الملية مثلًا الحكم بأنظمتهم بين الذميين في مسائل الأحوال الشخصية فيما عدا المواريث والوصايا والأوقاف والولاية على المال، وذلك إذا كان الخصوم متحدين في الملة والطائفة، فإذا كانوا مختلفين في ذلك كانت الولاية للمحاكم الشرعية الإسلامية،وإذا أسيء استخدام هذا الامتياز يمكن إلغاؤه، وفي الفقه الإسلامي ما يبرر هذا الإلغاء كما أشار الشيخ أبو زهرة.

هذا والأصل العام المقرر لدى جماهير العلماء المسلمين أن السلطة السياسية في جميع بلاد الإسلام في المشرق والمغرب واحدة؛ لأن الإسلام دين الوحدة، ولأن المسلمين أمة واحدة، رائدها التعاون والتضامن. وعدوها التفرق والتنازع، قال

تعالى: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ وقال: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ كما أن سلطات الدولة الإسلامية تشمل مختلف جوانب الحياة الدينية والدنيوية؛ لأن الإمامة أو الخلافة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وسبق أن أوردنا ذلك في تعريفات الماوردي وأبي يعلى وابن خلدون للإمامة أو الخلافة[1].

وبعد، فهذه لمحات عابرة عن السيادة في نطاق الدولة الإسلامية إلا أنه يلاحظ أمران نبه عليهما الشيخ أبو زهرة، وأنا بدوري ألفت الانتباه إليهما هنا:

أولهما: أن سلطة الدولة الإسلامية في التقنين ليست مطلقة، بل هي مقيدة بالقرآن والسنة، فهل يمس ذلك سيادتها؟

الجواب عن ذلك: أن هذا لا يمس السيادة في شيء؛ لأن القرآن وإن كان المرجع هو والسنة، فالاستنباط في ظلهما والأخذ من أحكامهما، وهما القانون المسيطر الذي لا يمنع السيادة ولا يتعارض معها؛ لأن التقيد بالقرآن والسنة كالتقيد بالفضيلة والمصلحة، وهذا التقيد لا يُنقص من السيادة في شيء، فالمسألة لا تخرج عن كونها ضوابط لممارسة السيادة من قبل الدولة كضوابط الحرية بالنسبة للأفراد، سواء بسواء.

ثانيهما: اختلاف حوزات أو حدود الملوك والرؤساء، أي ما يقع في ملكهم وأقاليمهم الآن يجعل الإسلام محكومًا بعدة دول، وكل واحدة ذات سيادة قائمة بذاتها، فأين هي السيادة في الدولة الإسلامية؟

نقول في الإجابة عن ذلك: إن المسألة لها وجهان:

أحدهما: اعتبار كل واحدة منها خلافة دينية.

---

(١) راجع في ذلك: العلاقات الدولية في الإسلام للزحيلي: ص١١٨ - ١٢٢ ومصادرها، والعلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ص٥٨، ٥٩

وثاينهما: أن يكون منشأ هذا اختلاف الأقوام وتباعد الأقاليم مع وحدة الخلافة.

وبالنسبة للأمر الأول نقول: إن جمهور العلماء في الإسلام يقرر أن الخلافة الدينية لا تكون إلا لخليفة واحد، وذلك لأن هذا كان المتبع في خلافة الراشدين جميعًا، وبهم يقتدى، ولأن النبي ﷺ قال: «من جاءكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»[١].ولكن الإمام زيد بن علي بن زين العابدين والشيعة الإمامية وبعض الفقهاء الآخرين يقررون جواز إقامة خليفتين إذا كان كل واحد منهما مستوفيًا لشروطه وتباعدت أقاليم كل واحد منهما كأن يكون أحدهما في المغرب والثاني في المشرق[٢].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم٣٤٤٣

(٢) راجع هذه المسألة في كتاب: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ص ٥٧ و ٥٩ وأيضًا العلاقات الدولية في الإسلام للزحيلي: ص١١٧ وما بعدها.

# المبحث الثاني

## حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية

أرى من المفيد في هذا المبحث أن نقف عند مسألة من المستجدات في باب السياسة الشرعية؛ تلك هي: ما حكم التجنس بجنسية غير إسلامية؟ وتعد هذه المسالة من المسائل المستجدة في الفقه الإسلامي؛ وذلك لأن فكرة الجنسية لم تظهر إلا عندما بدأ تكوين الدول أو المجتمعات الكبرى، ونشأت فكرة أن أهم أركان الدولة هو الإقليم أو الوطن الذي تمارس عليه سيادتها؛من هنا برزت فكرة الجنسية القانونية التي تعني انتماء الشخص إلى دولة معينة.

جاء في المعجم الوسيط: الجنسي المنسوب إلى الجنس، وفي القانون: علاقة قانونية تربط فردًا معينًا بدولة معينة، وقد تكون أصيلة أو مكتسبة، والجنسية: الصفة التي تلحق بالشخص من جهة انتسابه لشعب أو أمة[(١)].

ويعرف القانونيون الجنسية بأنها:« الرابطة القانونية السياسية، التي تربط بين الفرد والدولة، والتي بمقتضاها يعتبر الفرد جزءًا في شعب الدولة، يتمتع بالحقوق المترتبة على تمتعه بجنسية الدولة، والتي لا يتمتع بها الأجنبي كأصل عام. وأيضًا يلتزم بالالتزامات التي تترتب على وصف الوطني، والتي لا يلتزم بها الأجنبي.

أما التجنس فهو: طلب انتساب إنسان إلى جنسية دولة من الدول، وموافقتها على قبوله في عداد رعاياها[(٢)].

(١) المعجم الوسيط: مادة (جنس): ١/ ١٤٠

(٢) من بحث التجنس بجنسية دولة غير إسلامية: للشيخ محمد بن عبد الله السبيل في مجلة

ويكتسب المتجنس بجنسية دولة ما حقوقًا كثيرة، تساوي - تقريبًا - حقوق الوطني الأصيل، وقد تستثنى بعض الوظائف الحساسة في بعض البلدان، كما أنه يلتزم بواجبات عديدة، لعل من أهمها: خضوعه لقوانين الدولة التي يحمل جنسيتها والاحتكام إليها، والمشاركة في جيشها والتزام الدفاع عنها في حالة الحرب، والمشاركة في بناء الدولة وغيرها.

ومن هنا برزت الحاجة إلى طرح هذه المسألة المستجدة وعرضها على بساط البحث، ومناقشة ما قيل بشأنها في الجواب عن السؤال السابق: هل يجوز للمسلم أن يتجنس بجنسية دولة غير إسلامية مع ما يستتبع ذلك من آثار في نواحي عديدة.

**أقول**: اختلف العلماء والمفكرون المعاصرون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

**القول الأول**: يجيز ذلك للمسلم بشرط المحافظة على دينه.

وبنى هؤلاء وجهتهم هذه على طائفة من الاعتبارات العقلية والشرعية؛ نذكر أهمها فيما يأتي:

١ - أن من مقاصد الشريعة المتفق عليها المحافظة على الضروريات أو الكليات الخمس، فكل الأسباب التي تحقق حفظها وصيانتها تكون مشروعة ومن ثم فإن تجنس المسلم بجنسية دولة غربية أو غير إسلامية مشروع إذا كان يتحقق له فيها حياة كريمة، ويتاح له أيضا التمتع بكل الحقوق والحريات الأساسية ـ التي قد تنعدم أو تكاد تنعدم في بلده الأم، أو في بعض البلدان الإسلامية - فكل ما كان وسيلة لتحقيق هذه المصالح المشروعة فهو طريق مشروع ولا شك(١).

وقد رد المانعون - من جواز التجنس بجنسية دولة غير مسلمة - على هذا

مجمع الفقه الإسلامي: العدد الرابع ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م: ص ١٠٢

(١) راجع: المصدر السابق: ص ١٠٥ وتجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث: ص٥٨١ ومصادرها.

الدليل بأنه استدلال غير صحيح؛إذ لا يكفي لمشروعية العمل مشروعية المقصد والغاية، بل لابد من مشروعية الوسيلة أيضًا، فقد تبين خطورة الآثار المترتبة على التجنس وما فيه من محظورات، وهي لا تقاس في خطورتها وآثارها على بعض المكتسبات المادية أو المعنوية التي يتمتعون بها(١).

٢- إذا تمكن المسلمون في بلاد غير إسلامية من إقامة شعائر دينهم، ولم يخشوا فتنة في دينهم ولا أموالهم ولا أعراضهم فلا مانع من إقامتهم فيها، وذلك ثابت بأدلة كثيرة؛ منها: الإذن للمهاجرة الأوائل بالخروج إلى الحبشة والمقام بها، وقد كانت دار كفر، ومع ذلك هاجروا إليها فرارًا من الفتنة في الدين بمكة، فتبين من هذا أن الهجرة كانت مشروعة فرارًا بالدين من الظلم والفتنة، وأنه يجوز للإنسان أن يقيم في أي مكان يتعبد فيه بحرية وأمان، ولذلك لما سئلت السيدة عائشة رضي الله عنها عن الهجرة قالت: «لا هجرة بعد اليوم، كان المؤمن يفر أحدهم بدينه إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، فالمؤمن يعبد ربه حيث شاء،ولكن جهاد ونية»(٢).

فقولها: (يعبد ربه حيث شاء) عام يشمل كل الأرض و لا قرينة تصرف هذا العموم، أو تخصصه بدار الإسلام. يقول ابن حجر: « أشارت عائشة – رضي الله عنها – إلى بيان مشروعية الهجرة، و أن سببها خوف الفتنة، و الحكم يدور مع علته، فمقتضاه أن من قدر على عبادة الله في أي موضع اتفق لم تجب عليه الهجرة منه، و إلا وجبت»(٣)، والتجنس لا يزيد على الإقامة إلا مجرد الانتساب إلى الدولة، و يستتبع

(١) انظر: المصدر الثاني السابق: الموضع نفسه.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، رقم٢٥٧٥ ومسلم: كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها، رقم٢٤١٢

(٣) فتح الباري: ٢ / ١٧٤٤

هذا بالضرورة جواز التجنس(١).

- و قد أجاب المانعون على هذا الدليل - أيضًا - بتعدد الأدلة التي تحرم المقام بين أظهر المشركين (كما سيأتي).

وأيضا لا يمكن الادعاء بأن المسلمين لا يتعرضون للاضطهاد هناك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠].

وحتى لو قلنا - على رأي البعض - بأن الإقامة ببلد الكفر جائزة، فإن التجنس يختلف عن مجرد الإقامة، لما يترتب عليه من محظورات أو منهيات يلتزم بها المتجنس قد لا يلزم بها المقيم دون تجنس(٢).

٣- قد يضطر المسلم أحيانًا للفرار من وطنه الأصلي - حفاظًا على حياته - إلى إحدى البلاد الغربية، و يتجنس بجنسيتها حتى لا يطالب قانونيًا من قبل بلده، وقد لا يسمح له بالمقام في بلد المهجر إلا إذا تجنس، أو قد لا يستطيع أن يصرف شئونه و يعول عياله فيها إلا إذا تجنس..

فهذه الضرورات أو الأسباب و أمثالها يمكن أن تنطبق عليها القاعدة الفقهية: (الضرورات تبيح المحظورات) (٣).

- و قد رد المانعون هذا الاستدلال بأن الضرورة لها ضوابطها الشرعية، وأن كثيرًا من الحالات التي يحتج فيها أصحابها بالضرورة ليست كذلك، كما أن (ما أبيح

(١) انظر: تجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث: ٥٨٢

(٢) راجع مثلًا: قضايا فقهية معاصرة: للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي:١/ ١٩٩ الطبعة السادسة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م، وتجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث: ٥٨٢

(٣) راجع: الأشباه و النظائر: للسيوطي: ١ / ٢١١ ،والأشباه و النظائر: لابن نجيم: ٩٤ و قضايا فقهية معاصرة: ١ / ٢٠١ و ما بعدها.

للضرورة يقدر بقدرها).. يقول الدكتور البوطي «إن للضرورة معناها الشرعي المحدد، وإن الجو الذي تنمو فيه الضرورة معناه وحدوده الدقيقة التي لا مجال لأي تجاوز عنها. فلا هذه الامتيازات تشكل الجو المناسب لنشأة الضرورة، ولا التجنس الذي لابد منه من أجل الحصول عليها يشكل أي ضرورة شرعية»[١].

ويقول الشيخ عبد الباري الزمزمى (عضو لجنة علماء المغرب) في جوابه عن سؤال: هل يعتبر من غيَّر جنسيته، وأصبح مواطنًا فرنسيًّا أو إيطاليًّا – مثلًا – كافرًا قد بدَّل دينه، فقد أفتى بعض (الطلبة) أحد الإخوة: أن من بدل جنسيته المغربية بجنسية بلد كافر أصبح كافرًا، نرجو من فضيلتكم توضيح هذا الأمر؟

أجاب الشيخ الدكتور قائلًا: « يقصد بالجنسية انتساب الشخص إلى وطنه أو غيره من بلاد الدنيا، فالذي ولد بالمغرب – مثلًا – ونشأ في بلده فهو معدود من المغاربة، ومنسوب إلى أرض المغرب؛ لكونها وطنه وأرض أصوله التي ينتمي إليها، فإذا رحل إلى دولة أخرى كفرنسا – مثلًا – وأقام بها واستقر له معاشه فيها جاز في العرف والقانون أن ينتسب إليها؛ فيكون فرنسي الدار والإقامة، مغربي النشأة والولادة، وهذا في الإسلام مشروع وغير ممنوع، فالله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الأَرْضَ للهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨]، والدين ليس له وطن، فسواء كان المسلم صينيًّا أو أمريكيًّا أو إيطاليًّا فانتسابه إلى الأرض لا يضره في دينه، وقد كان كثيرًا من أعلام الإسلام ومشاهير أئمته إسبانيين وإيطاليين وبرتغاليين كابن عبد البر وابن حزم وابن رشد والباجي والجنوي – نسبة إلى جنوة بإيطاليا – وغيرهم من المعروفين، وقد قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن

(١) قضايا فقهية معاصرة: ١ / ٢٠٣ ، وراجع أيضًا : الأشباه و النظائر للسيوطي: ١ / ٢١٢ ولابن نجيم: ٩٥ والقواعد الفقهية على المذهب الحنفي و الشافعي: للدكتور محمد الزحيلي: ٢٥٥/٢٥٨

ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقد تكون الجنسية خير وسيلة لتغلغل المسلمين في البلاد التي يقيمون بها، وتمكنهم من الوصول إلى مراكز القرار، وبذلك يستطيعون أن يخدموا دينهم وإخوانهم آمنين مطمئنين»(١).

القول الثاني: و يمثله أكثر العلماء المعاصرين(٢)، الذين يرون عدم جواز تجنس المسلم بجنسية دولة أخرى غير إسلامية. ويستندون في ذلك إلى الكثير من الأدلة النقلية والعقلية التي تقوي وجهتهم و تؤكد – في نظرهم – صحة ما ذهبوا إليه؛ من هذه الأدلة ما يأتي:

بعض نصوص القرآن الكريم القاطعة بتحريم موالاة أهل الكفر، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١].

و قوله: ﴿لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وقوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ للهِ جَمِيعًا ٣﴾ [النساء: ١٣٩]. فهذه الآيات – و غيرها كثير – تدل على حرمة موالاة الكافرين، وأن من يواليهم فهو منهم، وهو ظالم لنفسه.

والتجنس – كما يظهر من تعريفه وآثاره – من أبرز صور الموالاة لأعداء الله، لما فيه من خضوع لتحكيم القوانين الوضعية بدل شريعة الله، وإبداء لاستعداد تام

(١) موقع إسلام أون لاين نت – باب الفتاوى الشرعية.

(٢) منهم: الشيخ رشيد رضا، وأحمد شاكر، وعبد الحميد بن باديس، وابن باز، والبوطي.. و آخرون. انظر: تجديد الفقه الاسلامي في العصر الحديث: ٥٨٣ هامش.

للدفاع عن هذه الدولة والمحاربة في صفوفها. يقول الدكتور البوطي في تعليقه على النصوص السابقة: « و من الواضح أن تجنس المسلم بجنسية دولة من دول الكفر، مع مكثه في تلك الدولة من أبرز مظاهر هذه الموالاة التي شدد الله في التحذير منها كما قد رأيت، بل إن التجنس لا يزيد على الإقامة إلا الإعلان عن هذا الولاء، فهو إذن من المحرمات المقطوع بحرمتها بدلالة هذه النصوص وأمثالها»[١].

وقد رد المجيزون (أصحاب القول الأول) على الاستدلال بهذه النصوص بالقول أن الموالاة المحرمة هي التي يصاحبها حب أهل الكفر، والرضا القلبي بمنكراتهم، وانتهاك محارم الله والتفريط في الواجبات، أما المتجنس فإنه وإن انتمى لهؤلاء شكلًا إلا أن ولاءه وحبه للمسلمين[٢].

– ومع ذلك فيمكن الجواب عن هذا الرد بالقول:«إن مجرد إعلان المسلم عن استعداده للخضوع لنظام لا يعترف بحاكمية الله، ولا يدين بالولاء لسلطان العبودية له، وعن قبول الولاء له – من المحرمات التي قد توصل إلى الكفر، سواء خضع بالفعل لشيء من ذلك النظام أم لا»[٣].

– قالو إن التجنس يفرض على المتجنس الخضوع المطلق لقوانين تلك الدولة المخالفة لشرع الله فى كل شئون حياته، ما تعلق منها بالأحوال الشخصية أو المعاملات المالية وغيرها، فكيف يصدق استسلامه لشرع الله وهو يحتكم إلى تلك

(١) قضايا فقهية معاصرة: ١ / ١٩٩ وراجع أيضا:العلاقات الدولية في الإسلام: لأبي زهرة: ص٦٠ وتجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث: ٥٩٣ و مصادرها.

(٢) انظر المصدر الثالث في الهامش السابق: الموضع نفسه. وراجع أيضا الولاء والبراء فى الاسلام: محمد سعيد القحطاني:٢٧٠ وما بعدها ، الطبعة السادسة ١٤١٣ هـ.

(٣) الدكتور البوطي: قضايا فقهية معاصرة: ١/ ٢٠٠

القوانين البشرية المخالفة لقواطع الشرع؟[(١)].

– ويرد المجيزون على هذا الدليل العقلى بقولهم: إن كثيرًا من الدول الإسلامية تحتكم إلى قوانين وضعية مخالفة لشريعة الله، فلم لا تحرمون التجنس بجنسية هذه الدول أيضًا؟ [(٢)].

بيد أن في إجابة الشيخ محمد رشيد رضا – عن سؤال وجه إليه حول قبول الوصايا الفرنسية على سوريا بمقتضى معاهدة وشروط – ما يرد هذا الاعتراض، حيث قال: (إن المحاكم الأهلية – يقصد فى مصر – وقوانينها خاصة بالأحكام المدنية والعقوبات التى تقل فيها النصوص القطعية المعلومة من الدين بالضرورة، ومن حكم له فيها بربا محرم فليس ملزما بأخذه، ومن حكم عليه وأكره على أدائه فهو معذور، ولا يمس عقيدته ولا عرضه منه شيء، والحدود الشرعية في العقوبات خاصة بالإمام الحق، والتعزيرات مبنية على اجتهاد الحاكم، فأين حكم المحاكم الأهلية بالقوانين من قبول جنسية تهدم ما فى القرآن من أحكام النكاح والطلاق والإرث وغير ذلك، وهى اختيارية لا اضطرارية ومن اختارها فضلها على أحكام الله تعالى فى كتابه، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وفضل أهلها الكافرين على المؤمنين بالفعل[(٣)].

أخيرًا: قالوا: لا يخفى تأثير الإقامة والتجنس بجنسية دولة غير إسلامية في أبناء هؤلاء المتجنسين، وتأثير تلك البيئة فيهم، من تسيب وانحلال ونبذ لأحكام الإسلام، وذلك فى الأعم الأغلب، بدليل شكوى أغلب الأسر المسلمة هناك من

---

(١) انظر: تجديد الفقه الإسلامي في العصر الحديث: ٥٨٤

(٢) المصدر السابق: الموضع نفسه.

(٣) نقلًا عن: تجديد الفقه الإسلامى فى العصر الحديث: ٥٨٤

انحلال أخلاق الأولاد وانحرافهم[١].

القول الثالث: يجيز هذه المسألة في حالة الضرورة الملجئة فقط؛ ويمكن أن نمثل لهذا القول بأجوبة الشيخ حمود الشعيبي (من علماء السعودية)، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق (من علماء الكويت) فالأول أجاب عن مجموعة من الأسئلة لإخوة ليبيين تدور حول (حكم أخذ الجنسية للمكره من دولة كافرة)، ولأهمية هذه الأسئلة والجواب عنها فإني سأذكر خلاصة ما ورد فيهما كما يلي:

الإخوة الليبيون.................. حفظهم الله تعالى:

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، وبعد:

فقد اطلعت على رسالتكم الطويلة الموجهة إلينا التي تذكرون فيها حالتكم، وما تعانونه من الملاحقة والمطاردة وعدم الأمن في بلادكم وفي البلاد الأخرى، وقد يلجئكم ذلك إلى أخذ الجنسية البريطانية؛ لكي تأمنوا بذلك في تلك البلاد، وفي غيرها من البلاد إذا سافرتم باعتباركم من حاملي الجنسية البريطانية فلا تتعرضون لأذى، وتسألون عن حكم ذلك ثم ذيلتم رسالتكم بعدة أسئلة تطلبون الإجابة عنها.

فنقول – وبالله التوفيق – يجوز- حسب الحالة التي ذكرتم- أخذ وطلب الجنسية البريطانية نظرًا لحالتكم وما ذكرتم في السؤال، ومما يدل على ذلك الأدلة الآتية:

١- قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾ الآية [النحل: ١٠٦]. فقد أجاز الله الكفر في حالة

(١) راجع: المصدر السابق: ص ٥٨٤ ومصادرها ، وانظر أيضًا: قضايا فقهية معاصرة: ١٩٠ وما بعدها ، والولاء والبراء في الإسلام ٣٤٦ وما بعدها.

الإكراه إذا كان قلبه مطمئنًا بالإيمان، وطلب الجنسية المذكورة من هذا الباب، فقد جاز لكم ذلك؛ لأنه ألجأتكم ضرورة الإكراه إلى ذلك، لكن بشرط أن يكون طالب الجنسية مبغضًا للكفار معاديًا لهم يرى البراءة منهم، قائمًا بدينه بقدر ما يستطيع.

٢ – قصة طلب الحماية والإجارة من الرسول صلى الله عليه وسلم من المطعم بن عدي فلما رجع النبي من الطائف لم يستطع أن يدخل مكة إلا بطلب الحماية من هذا الكافر، وبهذه الحماية استطاع أن يدخل مكة ويأمن فيها.

وهي مروية في السير، رواها ابن إسحاق في سيرته، وابن هشام في تلخيصه، وابن كثير في الفصول في البداية والنهاية.

٣ – انتفاع الرسول صلى الله عليه وسلم من حماية أبي طالب وبني هاشم وبني المطلب له حيث كانوا يحمونه ويذبون عنه رغم كفرهم.

٤ – قصة حماية ابن الدُّغُنَّة لما قام بحماية أبي بكر الصديق رضى الله عنه، لما خرج من مكة، فأجاره هذا الكافر وأعاده إلى مكة آمنًا.

٥ – قصة الهجرة إلى الحبشة، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قال للمستضعفين في مكة «الحقوا بأرض الحبشة فإن فيها ملكًا لا يظلم عنده أحد، فاحتموا ببلاده حتى يجعل الله لكم مخرجًا مما أنتم فيه».

٦ – وقول ابن القيم رحمه الله لما تكلم عن تحريم الحيل قال:« لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز الإذن في التكلم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض إلا المكره إذا اطمأن قلبه بالإيمان»(١).

ومن أقوال أهل العلم في هذه المسألة ما جاء عن الزهري رحمه الله فيما روى عنه ابن حزم رحمه الله،يأتي نصه في كلام ابن حزم، عندما تكلم عمن لحق بدار الكفر

(١) إعلام الموقعين: ٣/ ١٩١

والحرب وقال: «وأما من فر إلى أرض الحرب لظلم خافه ولم يحارب المسلمين ولا أعانهم عليهم ولم يجد في المسلمين من يجيره فهذا لا شيء عليه لأنه مضطر مكره، وقد ذكرنا أن الزهري محمد بن مسلم بن شهاب كان عازمًا على أنه إن مات هشام بن عبد الملك لحق بأرض الروم لأن الوليد بن يزيد كان نذر دمه إن قدر عليه، وهو كان الوالي بعد هشام فمن كان هكذا فهو معذور، وكذلك من سكن بأرض الهند والسند والصين والترك والسودان والروم من المسلمين فإن كان لا يقدر على الخروج من هنالك لثقل ظهر أو لقلة مال أو لضعف جسم أو لامتناع طريق فهو معذور»(١).

ومما تقدم من الأدلة يتبين أنه يجوز لمثلكم أن يحمل الجنسية البريطانية، بشرط أن تكونوا كارهين لهم ولدينهم مع عدم موالاتهم، قائمين بما تستطيعون من الدين.

وأما ما ذكرتم من القسم أو التعهد عند أخذ الجنسية المذكورة، فما دام أنهم يخيرونكم بين القسم والتعهد ولكم مندوحة عن القسم، فتعملون بالتعهد وتضمرون الإيمان بقلوبكم بالله مع كراهيتكم لهم.

أما ما ذكرتم من مسألة التوقيع أو القسم أمام المحامي فلا حاجة لذلك، وما ذكرنا لكم يكفي إن شاء الله. وأما ما ذكرتم في السؤال الأخير من الاستفهام عن التفريق فلا فرق في ذلك.

هذا ما تبين لنا في ذلكم والله أعلم.

ونسال الله لنا ولكم التوفيق والتيسير والله يحفظكم(٢).

أما الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق (من علماء الكويت) فقد أجاب هو الآخر

(١) المسألة رقم ٢١٩٨ في المحلى: باب المرتدين.

(٢) أملاه فضيلة الشيخ أ. حمود بن عقلاء الشعيبي ٥/ ٦/ ١٤٢٢هـ: جريدة شفاف الشرق الأوسط – ١٦ أكتوبر ٢٠٠٤م.

عن سؤال يقول صاحبه فيه:

خرجنا فارين من بلادنا حيث نتعرض فيها للملاحقة والتعذيب، هل يجوز لنا أخذ الجنسية البريطانية حيث إنهم يشترطون للحصول عليها التوقيع على ورقة فيها قسم وتعهد، وأنت بالخيار فإما أن تختار القسم أو أن توقع على التعهد، منطوق القسم هو: «أنا فلان بن فلان أقسم بقدرة الرب في حال كوني أصبح مواطنًا إنجليزيًّا أن أقدم الولاء التام والخالص للملكة اليزابث وورثتها الشرعيين»، وأما منطوق التعهد فهو كالتالي: «أنا فلان بن فلان أتعهد في كوني أصبح مواطنًا إنجليزيًّا أن أقدم الولاء التام والخالص للملكة اليزابث وورثتها الشرعيين».

والسؤال كالتالي: هل يجوز للمسلم ابتداء أخذ الجنسية البريطانية؟ وهل من أقدم على هذا الأمر مستصحبًا لواقع وطننا الأصلي، وقام بالتوقيع على القسم المذكور سالفًا يعتبر قد وقع في الكفر؟

فأجاب: أن يلتحق المسلم بالكفار ويعيش بين أظهرهم ويأخذ جنسيتهم هو في حكم الكفر، ولا يباح إلا فيما أتيح فيه قول كلمة الكفر مع اطمئنان القلب، فمن كان في مثل حالكم مضطرًّا إلى الفرار إلى بلاد الكفار وإلا قتل في بلده، فله ذلك للاضطرار، وعليه ترك ذلك عند أول بادرة إلى رفع الفتنة. وأما من التحق بالكفار ثم فتن عندهم وعاش كما يعيشون وخسر دينه فهو ردة، وكان شأنه كمن فر من القتل إلى الكفر، ومن الشهادة إلى الرضا بالحياة الدنيا وترك الدين، نسأل الله الثبات والعصمة للجميع[1].

**والذى نطمئن إليه - بعد عرض الأقوال السابقة والردود على بعضها - هو:** أن القول بحرمة التجنس بجنسية دولة غير إسلامية له وجاهته؛ وذلك لقوة أدلته

---

(١) موقع السلفيين - دوت نت.

وسلامتها من المعارضة القاطعة، صحيح أن رأي المجيزين له أيضا وجاهته وواقعيته فى حالات معينة؛ ولذلك نرى أن الأسلم أن لا تأخذ المسألة حكمًا واحدًا مجملًا بالجواز أو المنع، وإنما الأصح أن يتم التفصيل في الحكم بحسب الأحوال المختلفة، وتكون لكل حالة ظروفها وبالتالي حكمها، وهذا ما نلمسه في القول الثالث على نحو ما؛ ولذلك فإني أميل إلى هذا القول، وأرى أنه لا ينبغي أن يكون محلًا لخلاف من أصحاب القولين السابقين؛ ومن ثم سأنتهي في هذه المسألة إلى تقرير ما يلي(١):

١- في حالة ما إذا تجنس المسلم بجنسية غير إسلامية باختياره ودون ضرورة ملجئة إلى ذلك يكون آثمًا ومرتكبًا فعلًا محرمًا، ومخالفًا لأمر الله ورسوله بعموم النصوص التي أوردناها وما في حكمها مما يحذر من القيام بين أظهر المشركين، ولاسيما إذا كان المسلم ضعيفًا في دار الكفر، ولا يقدر على إظهار الدين،كما قال النووي:«المسلم إذا كان ضعيفًا في دار الكفر، ولا يقدر على إظهار الدين حرم عليه الإقامة هناك، وتجب عليه الهجرة إلى دار الإسلام، فإن لم بقدر على الهجرة فهو معذور إلى أن يقدر»(٢).

ومعنى هذا أن الحرمة في هذه الحالة متفاوتة بما يصاحب تجنسه هذا من خنوع، وإظهار حب لأهل الكفر وإعجاب بهم وفخر بالانتماء إليهم، وإيثار لشريعتهم وأحكامهم الوضعية على أحكام الإسلام، فهذا يكاد يصل إلى درجة الردة، وإن

(١) ويعجبني في هذا المقام ما ذكره محمد سعيد القحطاني من صور الموالاة للكفار ومظاهرها ، وموقف المسلم منها في دراسته الجيدة عن الولاء والبراء في الإسلام: ص ٢٣٠-٢٥١ وراجع أيضًا: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ٦٠

(٢) روضة الطالبين: ١٨١٩ دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ،وانظر قضايا فقهية معاصرة: ١/ ١٩٦،١٩٧ ومصادرهما.

زعم الإسلام وادعاه بلسانه(١).

٢- يجوز للمسلم أن يتجنس بجنسية دولة غير مسلمة في الحالات التالية:

أولًا: إذا كان ممن تثبت له جنسية الدولة الكافرة بحكم المولد، أى أنه يعد من سكان البلد الأصليين الذين أسلموا فهؤلاء يمنحون هذه الجنسية دون اختيارهم وإنما بحسب القانون الدولي.

بل يمكن القول بأنهم مكرهون على هذه الجنسية، فلا إثم عليهم - حينئذ - إن قبلوها، ليسيروا أمور حياتهم التي لا يمكن أن تتحرك بدون جنسية، بل الواجب عليهم أن يقبلوها، حتى لا يضروا أنفسهم ومن يعولون، ولا يجوز للإنسان أن يضر نفسه ولا غيره، فالضرر يزال(٢).

ويجب على هؤلاء المسلمين أن يعتقدوا أنهم مكرهون على ذلك، وعليهم أن يحاولوا بكل ما لديهم من وسائل أن ينشروا الإسلام، وأن يحافظوا على إسلامهم وشعائر دينهم على أقل تقدير.

وقد نقل النووى عن صاحب (الحاوى) قوله: إن كان يرجو ظهور الإسلام هناك بمقامه فالأفضل أن يقيم. قال: وإن قدر عن الامتناع فى دار الحرب والاعتزال وجب عليه المقام بها.... ثم إن قدر على قتال الكفار ودعائهم إلى الإسلام لزمه، وإلا فلا(٣).

ثانيًا: إذا اضطر المسلم إلى ترك بلده الأصلى بسبب اضطهاد لحقه، أو ضُيق عليه فى نفسه أو عرضه أو قُوته بلا سبب معتبر فى الإسلام، وإنما لاعتبارات شخصية أو

(١) راجع: تجديد الفقه الإسلامى فى العصر الحديث: ٥٨٥ ومصادرها.

(٢) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطى: ١/ ٢١٠ ، ولابن نجيم: ٩٤ ، والقواعد الفقهية للزحيلى: ١٩٨

(٣) روضة الطالبين: ١٨١٩ طبعة دار ابن حزم.

عرقية مثلًا، وكان لا يسمح له بالإقامة فى هذه البلاد غير المسلمة إلا إذا تجنس بجنسيتها فله ذلك، لكن مع مراعاة بعض الشروط والضوابط الآتية:

١- أن تكون الضرورة الملجئة إلى الاحتماء بدولة كافرة ضرورة حقيقية ويكون قد استنفذ كل الوسائل التى تمكنه من الخروج من حالته تلك قبل اللجوء إلى تلك الدولة غير المسلمة.

٢- أن يختار من تلك الديار البلد الذى يوفر له الأمن على دينه وأهله وعرضه وماله أكثر من غيره.

٣- أن يحافظ على انتمائه الإسلامى، وشخصيته الإسلامية فى نفسه وأهله وأبنائه، فلا تذوب شخصيتهم جميعًا فى هذه المجتمعات التى أقاموا فيها،وتجنسوا بجنسيتها.

٤- أن يصطحب دائمًا نية الرجوع إلى بلده الإسلامى إذا زال الاضطرار، وذهب العذر القاهر.

٥- أن ينكر الباطل الذى يراه فى المجتمع الكافر، ولو بأضعف الإيمان، بحيث لا يظهر إعجابه واعتزازه بما هم عليه من مظاهر الكفر والإلحاد.

وجملة القول: إذا كان المسلم يجوز له أن يتلفظ بكلمة الكفر مكرهًا، مع اطمئنان القلب بالإيمان، أفلا يجوز له - من باب أولى - أن يتجنس بجنسية كافرة، حفاظًا على دينه أو حياته أو ماله أو أهله أو عرضه، مادام ملتزما بالشروط أو الضوابط التى قدمناها؟![1].

---

(١) وراجع: تجديد الفقه الاسلامى فى العصر الحديث: ٥٨٥،٥٨٦

# الفصل الخامس

## الممثلون السياسيون أو الحصانات

قديمًا كانت الدبلوماسية مؤقتة أو متقطعة؛ لأن الحرب كانت سائدة بين الأمم في أغلب الأحايين، والعلاقات بين الشعوب فاترة ضعيفة، وكان للمبعوثين السياسيين حق الإقامة المؤقتة في غير بلادهم قبل ظهور التمثيل السياسي الدائم في القرن السابع عشر، ولا مانع شرعًا من قبول التمثيل السياسي الدائم عملًا بفكرة تجدد الأمان المعطى للممثل السياسي بطريق صريح أو ضمني حتى تنتهي مهمته بحسب الحاجة؛ لأنه لا يحتاج إلى تأمين خاص كما أشرنا من قبل، وأجاز فقهاء الحنابلة إعطاء الأمان لكل من المستأمن والرسول السياسي لمدة مطلقة دون تقييد بزمن معين، ويؤكد جواز ذلك القول بأن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم لا الحرب، لاسيما وأن مبدأ المقابلة أو المعاملة بالمثل هو أساس فكرة التبادل الدبلوماسي، وقد أقر العرف الدولي للمبعوثين السياسيين والقناصل امتيازات خاصة لتمكينهم من مباشرة وظائفهم وأداء أعمالهم بدون عائق، ورعاية لمبدأ المساواة والتبادل في الاحترام لهؤلاء، وهذه الحصانات أو الامتيازات ثلاثة:

١- الحصانة الشخصية. ٢- الحصانة القضائية (ومن شأنها حماية المبعوث من الملاحقات المدنية والجنائية والإقليمية الإدارية). ٣- الحصانة المالية (وتشمل الإعفاء من الضرائب والرسوم على أساس المعاملة بالمثل).

**وموقف الإسلام من هذه الحصانات يتبين فيما يأتي(١):**

أولًا - الحصانة الشخصية: الإسلام يقر هذه الحصانة عملًا بمقتضى الأمان، والأمان يمنع التعرض لشخص الرسول السياسي وماله وأسرته وأتباعه وحاجاته، بل ورسائله السياسية، ولا يمنع من تمتعه بهذه الحصانة قصده التجسس أو على الحصول على معلومات مهمة لصالح بلده؛ لأن الفقهاء قرروا ألا يكون محض عمل الشخص هو التجسس، والتمثيل السياسي الدائم يحقق فوائد متماثلة عن طريق تبادل الممثلين الدائمين، ويقر الإسلام مثل هذا العمل لتحقيق مصالح كثيرة، تفوق ما قد يلحق الدولة من ضرر بناءً على القاعدة الأصولية التي تقضي بأنه يرتكب أخف الضررين لإزالة أشدهما، والحكم يتبع المصلحة الراجحة.

ثانيًا - أما الحصانة القضائية فإن الفقه الإسلامي يختلف فيها مع الأعراف الدولية الحاضرة؛ لأن الفقهاء يقررون مسئولية المستأمن والرسول السياسي مدنيًّا وجنائيًّا عما يرتكبانه من أعمال في بلاد المسلمين؛ لأن المستأمن ملزم بأحكام الشريعة بطلب الأمان وإقامته في دار الإسلام فيعاقب دفعًا للفساد، ودفع الفساد واجب ملزم لكل من يقيم بين المسلمين ولو مؤقتًا، ولا يصلح المجرم لأداء وظيفته، ولا يستحق الحماية.

وتسامح أبو حنيفة في هذا الشأن فأعفى المستأمن من المسئولية الجنائية المتعلقة بحق الله أو بالحق العام كالزنا والسرقة ونحوهما، كما يعفى في تقديري من تطبيق العقوبات التعزيرية التي لم يرد فيها نص شرعي مراعاة للأعراف الحاضرة؛ لأن تقدير هذه العقوبات من حق ولي الأمر.

---

(١) وراجع في ذلك: كتاب أبي زهرة: ص٧٢ وما بعدها. وأيضًا كتاب الزحيلي: ص١٥٤ وما بعدها، ثم كاب سعيد حارب: ص١١٨ وما بعدها.

أقول: إن النظر الذي اتجه إليه الفقهاء في تطبيق العقوبات على الذمي والمستأمن هو الأسلم والأكثر اتساقًا مع المبادئ الدينية؛ لأنه يتفق مع ما ينبغي أن تكون عليه أمور الدولة الإسلامية من منع الفساد ومن كمال السيادة على كل من يقيم في ربوعها، وإن إقامة الحدود التي تسمى في عرف فقهاء المسلمين حقوقًا لله تعالى هي لدفع الفساد، وإنه بالبداهة من يدخل ديار الإسلام يلتزم بترك الفساد، وإنه لغريب أشد الغرابة أن يدخل ويسرق ويزني ولا يعاقب بعقوبة هذه الجرائم، والإنصاف يوجب علينا أن نقول: إن أبا حنيفة سار وراء الحرية الدينية إلى أقصى المدى، ولكن رأيه لا يتفق مع النظام العام للدولة، ولا مع السيادة الكاملة، وإننا لا نرى من هذا الاستقراء والتتبع أن أحدًا من فقهاء المسلمين رأى أن يعفى المستأمنون - وهم الذين يعبر عنهم في عصرنا الحاضر بالأجانب - من التقاضي أمام القاضي المسلم بقانون الإسلام، ويحاكمون أمام قاض من دولتهم بمقتضى قانونهم، فإن ذلك لم يقله أحد، وإذا كان أبو حنيفة قد ترخص لهم في بعض الأحكام ففي حدود ضيقة لا تتسع إلا لعقوبتين أو ثلاث، وما ترك لهم الأمر في القصاص يقتلون أو يعتدون ولا يحاكمهم القاضي المسلم بقانون الإسلام، ولا خطر من محاكمة أي مجرم في بلاد الإسلام؛ لأن العدل والحق سمة بارزة في القضاء، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة:٨] والدول الحالية تبلغ دولة الموفد بمحاكمته، ولها أن تعتبره شخصًا غير مرغوب فيه، وتطلب استدعاءه أو ترحيله، بل لها في الجرائم الخطيرة أن تطرده وأن تقبض عليه إذا كان ذلك ضروريًا للمحافظة على سلامتها.

ثالثًا - وأما الحصانة المالية: فأساسها المعاملة بالمثل في العرف الدولي، وهي مقررة أيضًا في الفقه الإسلامي، ففقهاؤنا أقروا إعفاء المستأمن من الضرائب التي كانت معروفة لديهم، فقالوا: يعفى الرسل والسفراء من العشور أو الرسوم

الجمركية، ولهم نصوص صريحة بذلك، ولوحظ في الإعفاء المذكور معاملة المثل بالمثل كما هو المقرر في العرف الدولي بالنسبة لأعضاء السلك الدبلوماسي والقنصلي، أما ضريبة الخراج فيعود أمرها للحاكم أو ولي الأمر، فله حق تقدير طرحها وإعفاء من يرى منها، لاسيما إذا أعفي منها المسلم المستأمن في دار الحرب.

وقرر الفقهاء أيضًا عدم التزام المستأمن بضريبة الجزية إلى ما دون السَّنة عند أكثر الفقهاء غير الحنابلة، أو طوال إقامته في بلاد الإسلام حتى تنتهي حاجته عند الحنابلة.

ولا مانع شرعًا في تقديري من المقابلة بالمثل فيما لو أعفي سفراؤنا من الضرائب الشخصية المباشرة كما جرت بذلك عادة الدول الحديثة من باب المجاملة لأن المعاملة بالمثل أساس لكثير من الضرائب التي فرضها المسلمون على غيرهم، وهو مبدأ مقرر في الإسلام(١).

(١) راجع ما كتبه الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه المعاملات الدولية في الإسلام عن أنواع المعاهدات وأغراضها، ولاسيما الجزء الخاص بالتمثيل السياسي في الإسلام: ص١٥٠ - ١٥٦ وراجع أيضًا ما قرره الشيخ محمد أبو زهرة: ص٧٢ وما بعدها والدراسة المفصلة للمعاهدات طبيعتها وتاريخها ومشروعيتها في كتاب الدكتور سعيد حارب عن العلاقات الدولية في الإسلام: ص٢٨ وما بعدها.

# الفصل السادس

## المعاهدات والصلح والحياد وموقف الإسلام من هذا كله.

**وتحته تمهيد، وخمسة مباحث:**

المبحث الأول: تعريف المعاهدة لغة واصطلاحًا.

المبحث الثاني: أهداف المعاهدات في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: أنواع المعاهدات في الفكر الإسلامي.

المبحث الرابع: انقضاء المعاهدات.

المبحث الخامس: الحياد في العلاقات الدولية.

# التمهيد

لقد عرفت المجتمعات البشرية المعاهدات منذ العصور القديمة حين سعت لتنظيم علاقاتها وربطها برباط قوي يحفظ لها احترامها واستمرارها، وأصبحت المعاهدات إحدى الوسائل التي تنظم بها الدول علاقتَها بالآخرين في السلم والحرب، فكانت هناك المعاهدات التي توقف الحرب أو تعقد الصلح أو تُقر الهدنة والمعاهدات التي تنظم أوضاع المحاربين والغنائم والأسرى وسيادة الدول واستقلالها أو خضوعها للدول المنتصرة.. إلى آخره.

كما عرفت الدول وقت السلم الاتفاقيات والمعاهدات التجارية والثقافية، وكذلك المعاهدات التي تنظم تبادل السفراء والقناصل وتنظم أوضاع رعاية الدول لدى الدول الأخرى إلى غير ذلك، وفي ظل الإسلام كانت المعاهدات وسيلة لتنظيم العلاقات بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى، كما اتسع نطاقها على نحو لم يكن معهودًا من قبل، حيث شملت الدول والقبائل والأفراد، فكانت بذلك أكثر شمولية واتساعًا كما كانت أكثر معالجة لمستجدات العلاقات، حيث أعطى هذا الاتساع الدولة الإسلامية حرية الحركة في إقامة علاقاتها بالآخرين ابتداءً من عقد الذمة الفردي وانتهاءً بالاتفاقيات الدولية التي تدخل فيها أطراف متعددة، فإذا كانت المعاهدات في الإسلام قد اتصفت بهذا البعد في شمولها واتساع محتواها فإنها قد تعددت في مختلف الميادين فشملت في موضوعاتها إنهاء الحرب وعقد الصلح وإقرار السلام والأمان والهدنة وغير ذلك، وفي ميدان السلم تجاوزت ذلك أيضًا إلى إقرار مبدأ السلام بين الشعوب، وكذلك حرية العقيدة وحرية التجارة، ونظمت

المعاهدات أيضًا علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول وقت السلم[١].

ويشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث بيانها فيما يلي:

(١) راجع في ذلك كتابي أبي زهرة، والزحيلي (السابقين): الأول: ص٧٢ وما بعدها ، والثاني: ص١٣٠ وما بعدها ، ثم السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف:ص ٩٠ وما بعدها ، والعلاقات الدولية في الإسلام لسعيد حارب: ص٢٨ وما بعدها، والنظام السياسي في الإسلام: للخياط: ص٣٠١ وما بعدها.

# المبحث الأول

## تعريف المعاهدة لغة واصطلاحًا

المعاهدة لغة: من العهد، وقد وردت كلمة العهد في اللغة العربية بعدة معان: منها العهد بمعنى الوصية، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ﴾ [يس:٦٠] والعهد بمعنى التقدم إلى المرء في شيء. والعهد بمعنى الموثّق واليمين، وقد وردت كلمة العهد بمعان أخرى كالحِلف والميثاق والشرط والأمان وغير ذلك(١).

المعاهدة في الاصطلاح الشرعي: قد نظر الفقهاء إلى المعاهدات بوصفها وسيلة لتنظيم العلاقات الحربية بين المسلمين وغيرهم، ولذلك اتجهت أغلب التعريفات إلى هذا المعنى، حيث عُرفت بأنها الموادعة أو العهد الذي يعقده المسلمون مع أهل الذمة أو المهادنة أو الصلح أو غير ذلك من المعاني التي تبحث في العلاقة الحربية، وطبعًا لا يتسع الوقت للكلام عن مشروعيتها، وتاريخها قديمًا وحديثًا، ولا لبيان أقسامها وشروطها(٢)، وإنما تكفيني الإشارة إلى أهدافها وأنواعها، ثم انقضاؤها، في المباحث التالية.

---

(١) راجع: المعجم الوسيط: مادة (عهد) ومشتقاتها. وجاء فيه أيضًا: (المعاهدة): ميثاق يكون بين اثنين أو جماعتين. وفي القانون الدولي: اتفاق بين دولتين أو أكثر لتنظيم علاقات بينهما.

(٢) وراجع بعض المصادر المذكورة في هامش الصفحة السابقة، وبخاصة كتاب الزحيلي: ص١٣٦ وما بعدها، وكتاب سعيد حارب: ص٣٥-٨٨ حيث الدراسة المفصلة عن تاريخ المعاهدات، وشروطها الموضوعية والشكلية، ثم أقسامها.

# المبحث الثاني

## أهداف المعاهدات في الشريعة الإسلامية

عرفت الأمم والدول القديمة والحديثة المعاهدات والأحلاف والاتفاقيات لتحقيق أهداف عديدة كان تحقيق السلم بين الدول والشعوب والقبائل من الأهداف الرئيسة للمعاهدات، كما توجد أهداف أخرى تسعى لها الدول من خلال عقد المعاهدات، ومع اتساع العلاقات الخارجية وتداخلها بين الدول وانتشار حالة السلم بينها دخلت أهداف جديدة ومتنوعة دعت إليها الحاجة، فقد أدى ذلك إلى وجود أهداف جديدة لم تكن معروفة من قبل، وكانت الدول الإسلامية من أبرز الدول التي تنوعت أهداف المعاهدات فيها بين السلم والحرب وتبادل المصالح وغيرها. ولذا فإننا نستطيع أن نحدد بعض الأهداف للمعاهدات في الشريعة الإسلامية، ومن أهمها بإيجاز ما يلي(١):

١) إنهاء حالة الحرب وتسوية الصراع الذي يكون قائمًا بين الدول، فتعقد المعاهدات التي تنهي الحرب وتنظم العلاقات بين الطرفين.

٢) تسوية الآثار التي تخلفها الحرب، كالمعاهدات التي تنظم شئون أسرى الحرب وفداءهم وتبادلهم، وكذلك مشكلات الرهائن وغير ذلك.

٣) درء الأخطار التي قد تحيط بالدول فتسعى إلى عقد المعاهدات لدفع الأخطار التي تحيط بها حتى تتجنب الدول مشكلات يمكن تجنبها بالمعاهدات.

(١) وراجع في ذلك: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ٧٥ وما بعدها، ولسعيد حارب: ص٤١-٤٤ ومصادرها.

٤) تحقيق المصالح بين الدول، قد أدى تداخل الدول واتصالها ببعضها وتنوع المصالح بينها إلى قيام علاقات بينها يتم تنظيمها من خلال المعاهدات، كمعاهدات تبادل السفراء وهو ما يعرف باتفاقيات تبادل التمثيل الدبلوماسي، وكذلك المعاهدات الثقافية وغيرها من صور المعاهدات التي تنظم المصالح في العصر الحديث.

٥) تنظيم العلاقات المشتركة، فحين تكون هناك دولتان متجاورتان، تنشأ بينهما علاقات وقضايا مشتركة كرسم الحدود وتنظيمها، وكذلك المعاهدات التي تنظم الملاحة والمراعي المشتركة بين الدول، والأنهار التي تمر في أكثر من دولة وغيرها من العلاقات المشتركة.

٦) تنظيم العلاقات التجارية التي قد تعد من المصالح، إلا أنها لكثرتها وأهميتها أصبحت هدفًا مستقلًا.

٧) تنظيم شئون مواطني الدول لدى الدول الأخرى،مثل الأقليات، وقد انتقلت أعداد كبيرة من بعض الدول واستقرت في دول أخرى، وأصبحت حالة خاصة ليس لها حقوق المواطنين، ولا يمكن أن تبقى بلا نظام ينظم شئون حياتها، ولذلك فإن المعاهدات يمكن أن تقوم بتنظيم شئون مواطني الدولة الأخرى مثل أماكن العبادة، والدفاع عن المظلومين وإنصافهم.

# المبحث الثالث

## أنواع المعاهدات في الفكر الإسلامي

تتعدد المعاهدات بحسب أهدافها المقصودة منها، فقد يكون الغرض منها تنظيم التجارة أو نشر الإسلام والثقافة أو لأغراض اجتماعية وإنسانية كتبادل الأسرى ومعالجة المرضى وتسليم جثث القتلى ودفنهم أو لأهداف سياسية إما لإنهاء الحرب أو لتقرير السلم والأمن وتثبيت دعائمه أو لدعم روابط الجوار والتعاون مع المجاورين (١).

أما المعاهدات التجارية وتنظيم المبادلات التجارية الخارجية فمشروعة في الإسلام تأييدًا للأصل العام في علاقات المسلمين بغيرهم، وهو حرية التجارة وتوفير الموارد الضرورية بدليل أن النبي ﷺ قال: «ما كان من حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلا شدة»(٢).

يريد المعاقدة على الخير وتأمين موارد الحجيج ونصرة الحق، وستأتي أدلة أخرى في بحث الحياد إن اتسع الوقت له، وكانت هناك معاهدات تجارية متعددة بين العرب وغيرهم، ومعلوم أن التجارة كانت من أسباب نشر الإسلام في شرق أسيا وفي أفريقيا، لكن وضعت بعض القيود على المبادلات التجارية لمنع إخراج الأسلحة

---

(١) انظر مثلًا: العلاقات الدولية في الإسلام: للزحيلي: ص١٥٠ ولسعيد حارب: ص٦١ وما بعدها.

(٢) أخرجه الإمام أحمد: ومن مسند بني هاشم، باقي المسند السابق، رقم٢٨٨٨ والطبراني في المعجم الكبير: ١١/ ٢٢٥ والمتقي الهندي في كنز العمال: ١٦/ ٧٠٦.

ووسائل الحرب من بلاد المسلمين وحظر شراء واستيراد الخمور والخنازير وسائر المنكرات، سواء من مسلم أو من غير مسلم، وما عدا ذلك يجوز تبادله حتى في أثناء الحرب كالأطعمة وسائر الأقوات والثياب والقماش والأخشاب والمواد الخام غير المعدنية والمواد الكيماوية والمنتجات الزراعية والصناعية غير الحربية ونحو هذا.

وأما المعاهدات السياسية فهي إما دائمة وإما مؤقتة، ويحدد ذلك طرفا المعاهدة، وليس موضوعها، فالمعاهدة المؤقتة بمدة معلومة إن كانت مع عدد محصور فهو الأمان، وإن كانت مع عدد غير محصور لغاية محددة فهي الهدنة(١). والأمان إما خاص وإما عام، فالخاص هو ما يكون للواحد أو لعدد قليل كعشرة فما دون.

وأفضّل تسميته عهدًا لا معاهدة، وقد أصبحت المعاهدات في وقتنا هي المعقودة بين الدول أو المنظمات الدولية، والأمان العام هو ما يكون لجماعة كثيرة محددة تقريبًا كأهل ولاية، ونظام الأمان في الإسلام يتسع لكل أنواع الحماية والرعاية المعروفة حديثًا بالشخص الأجنبي وماله في بلاد الإسلام أو لعقد الصلات السلمية وغيرها.

وكانت فكرة الأمان من الأسس المهمة لتدعيم السلام، فمثلًا كان إعطاء الأمن لوفود المسيحية في الحروب الصليبية نتيجة التسامح الإسلامي يعتبر كأساس للمعاملات الدولية، والأصل في مشروعية الأمان هو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة:٦]؟

قال ابن كثير في تفسيرها: والغرض أن من قدِم من دار الحرب إلى دار الإسلام لأداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب، وطلب من الإمام أو نائبه أمانًا، أعطي أمانًا مادام مترددًا في دار الإسلام، وحتى يرجع إلى داره ومأمنه ووطنه(٢).

(١) الدكتور وهبة الزحيلي (مرجع سابق): ١٥١.

(٢) المرجع السابق: ص١٥٢.

وأضاف القرطبي: «وقد كان المشركون يطلبون لقاء الرسول ﷺ لأجل الكلام في الصلح وغيره من مصالح دنياهم»(١).

ولا بأس من أن نشير في هذا المقام إلى تأمين الرسل والسفراء في الإسلام، من قبيل تأكيد موقف الإسلام من التمثيل السياسي أو الدبلوماسي فأقول:

لقد كفل الإسلام للرسل والسفراء مختلف أنواع الحماية والرعاية والتكريم حتى وإن أساءوا للمسلمين ليتمكنوا من أداء مهمتهم ويحققوا الخير والسلام للعالم، وذلك بنص القرآن الكريم في آية التوبة التي سبق أن أشرنا إليها من قبل، وكانت أصلًا في مشروعية الأمان بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة:٦] وأيضًا بالسنة القولية العملية، فلم يقتل النبي ﷺ رسل مسيلمة الكذاب، وقال: «لو كنت قاتلًا رسولًا لقتلتكما»(٢).

قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: فمضت السنة أن الرسل لا تقتل، ورد النبي ﷺ أبا رافع مبعوث قريش إليهم بالرغم من إعلان إسلامه بمجرد رؤية النبي ﷺ وقال: «إني لا أخيس بالعهد، ولا أحبس البرود - أي الرسل-، ولكن ارجع إليهم فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع»(٣).

وأجمع الفقهاء على مشروعية الأمان وحماية الرسل والسفراء، وأجازوا للمبعوث السياسي أن يدخل بلاد المسلمين بدون حاجة إلى عقد أمان، ولم يجيزوا

---

(١) تفسير القرطبي: ٨/ ٧٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، رقم٣٥٢٤ وعبد الرزاق في المصنف: ١٠/ ١٦٩ والطبراني في المعجم الكبير: ٩/ ١٩٤ والمتقي الهندي في كنز العمال: ١٤/ ٥٥٠

(٣) أخرجه أبو داود: كتاب الجهاد، باب في الإمام يستجن به في العهود، رقم٢٣٧٧ والإمام أحمد: باقي مسند الأنصار، حديث أبي رافع رضي الله عنه، رقم٢٢٧٣٧

الغدر برسل العدو حتى لو قتل الأعداء رهائن المسلمين الموجودين عندهم، فلا تقتل رسلهم لقول بعض الصحابة: وفاءٌ بعهد من غير غدر خير من غدر بغدر، وقد كان الصليبيون يقتلون رسل المسلمين ولا يعاملهم صلاح الدين بالمثل تمسكًا بأوامر الإسلام.

ونختم هذا المبحث بكلام الشيخ أبي زهرة عن توقيت المعاهدات وإطلاقها وتأبيدها، وحكم الالتزام بكل منها؛ فهو يقول:« المعاهدات قسمان: معاهدات مؤقتة، ومعاهدات مطلقة: فالمعاهدات المؤقتة بمدة معلومة يجب الوفاء بها طول هذه المدة، ولا يصح نقضها إلا إذا لم يوف العدو بالتزامه فيها، أو ثبت لدى المسلمين قصده إلى نقضها، وإن النبي صلى الله عليه وسلم قد التزم الوفاء بصلح الحديبية، ولم يفكر في النكث في عهده بها حتى نقض المشركون من جانبهم فلم يوفوا بالتزامهم. والقسم الثاني معاهدات مطلقة عن الزمان، وهنا يجيء بحث: هل الإطلاق مؤداه أن تكون عامة لكل الأزمان كما لو كانت مؤبدة، ولا يختلف في ذلك عما إذا نُص على التأبيد، أو نص على عموم الأزمنة؟

لم يفسر جمهور الفقهاء الإطلاق بالتأبيد، بل فسروه مقيدًا بالأسباب التي في ظلها عقدت المعاهدات، فما دامت هذه الأسباب قائمة فالمعاهدات قائمة، فإذا تغيرت الأسباب يكون للمسلمين نقضها، ولكن هل يردونها مع أنها غير لازمة؟ قرروا أنه لا قتال مع تغير الأسباب إلا عند الاعتداء أو مظنة الاعتداء، لأن النص القرآني يوجب أن يستقيم المسلمون للمعاهدين معهم ما استقاموا لهم»[(١)].

وفي المبحث التالي (انقضاء المعاهدات) مزيد من التفصيل والبيان لهذه المسألة.

---

(١) العلاقات الدولية في الإسلام: ص٨١ واقرأ قوله تعالى: { إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم } الآية ٧ سورة التوبة.

# المبحث الرابع

## انقضاء المعاهدات

قد تنقضي المعاهدة في القانون الدولي بالاتفاق أو بغير اتفاق:

أما انقضاؤها بالاتفاق فيكون بمقتضى نص وارد فيها ينص على سريانها لأجل محدد أو شرط فاسخ، فتنقضي المعاهدة بحلول الأجل أو بتحقيق الشرط.

وأما انقضاؤها بغير اتفاق أي بإرادة منفردة فيكون في أحوال الفسخ وتغير الظروف والحرب.

والفسخ يكون بإعلان الدولة عدم التزامها بما ورد فيها إذا ما أخل الطرف الآخر بالتزاماته المقررة في المعاهدة، وتغير الظروف يحصل نتيجة طروء تغير أساسي في الظروف المادية والأساسية التي عقدت من أجلها المعاهدة، والحرب قد توقف بعض المعاهدات بالنسبة للدول المتحاربة حتى انتهاء الحرب، وهي المعاهدات الجماعية التي تعقد بين أكثر من دولتين، وتقوم الحرب بين بعض الأطراف فقط.

وقد تنقضي بعض المعاهدات بقيام حالة الحرب، وهي المعاهدات الثنائية التي تربط بين الدول المتحاربة كمعاهدات الصداقة والتحالف ومعاهدات التجارة، ولا تؤثر الحرب في المعاهدات التي تنظم حالة الحرب نفسها كمعاهدات (لاهاي) سنة ١٩٠٧م ومعاهدات (جنيف) سنة ١٩٤٩م ولا في المعاهدات التي تنظم حالة دائمة كحالة الحياد الدائم، أو معاهدات الحدود فتظل هذه المعاهدة نافذة، وأما في الفقه الإسلامي فتنتهي المعاهدة بناء على رغبة أحد الأطراف المتعاقدة بالتحلل من أحكامها، وذلك يسمي نقضًا يقابل حالة الفسخ في القانون الدولي[١].

(١) راجع في ذلك: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ص٨٠ وللزحيلي: ص١٨٤ –

# المبحث الخامس

## الحياد في العلاقات الدولية

عرف هذا المبدأ قديمًا، وأشار إليه القرآن الكريم في الآيتين رقم (٨٩) و(٩٠) من سورة النساء[١] والتي أوجب القرآن في الآية الثانية منهما احترام حياد من لا يريد من غير المسلمين بالطبع أن يقاتل مع المسلمين ولا مع خصومهم، وإنما قلت: بالطبع؛ لأن الأمر يختلف إذا كان النزاع بين دولتين إسلاميتين، فلا يصح الوقوف على الحياد في هذه الحال، وكذلك إذا كان الصراع بين دولة إسلامية وأخرى غير إسلامية، أما إذا كان القتال بين دولتين غير إسلاميتين فالحكم يختلف حسب موقف الدولة الإسلامية منهما أو من إحداهما، إذا كانت بينهما هدنة مؤقتة أو عهد أو ذمة أو حلف يوجب النصرة أو لا يوجد شيء من ذلك، وعمومًا فهذه لمحة لما يمكن بحثه في موضوع الحياد في العلاقات الدولية[٢].

أما عن العلاقات الدولية في وقت الحرب فينبغي أن نعلم ظاهرة اجتماعية بين البشر في كل زمان كما يؤكد التاريخ القديم والحديث، يقول ابن خلدون في مقدمته:

---

١٨٩ ومصادرها، حيث تكلم بالتفصيل عن نقض المعاهدة من الجانبين الإسلامي، وغير الإسلامي، وموقف الفقهاء في الحالتين.

(١) قال تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ - إلى قوله - فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ الآيتان ٨٩، ٩٠ سورة النساء.

(٢) راجع ما كتبه الشيخ أبو زهرة في العلاقات الدولية في الإسلام: ص٨٣ - ٨٧ وأيضًا الإشارة المقتضبة لهذا الموضوع من الدكتور وهبة الزحيلي: ص١٨٣ - ١٨٤ والدراسة الموسعة له في كتاب الدكتور جعفر عبد السلام (أحكام الحرب والحياد): ص٢١٥ وما بعدها.

(الحرب أمر طبيعي في البشر، لا تخلو عنه أمة ولا جيل) [(١)]. وطبعًا الكلام عن الحروب: بواعثها وآثارها يطول كثيرًا ولكننا سنقتبس من هذه وتلك ما يناسب مقام الحديث في السياسة الشرعية، وقبل أن نشير في عجالة إلى بعض القضايا في العلاقات الدولية في وقت الحروب حبذا لو ألمحنا إلى الهدف من حركة الفتوحات الإسلامية بمناسبة الكلام عن سيادة الدولة، وأن الدولة الإسلامية تحترم سيادة الدول الأخرى تطبيقًا لأحكام الإسلام السلمية.

أقول: لم يكن مقصد الجهاد في الإسلام هو الحصول على الأموال والغنائم، وإنما كما قال الفقهاء المقصود الأعظم من الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى والذب عن الملة، والغنائم تابعة، فلم يكن المسلمون يومًا يهدفون في حروبهم إلى غرض دنيوي أو يشنون حروبًا اقتصادية للسيطرة على مناطق الثروة والنفوذ والأسواق الخارجية في العالم كما حصل في الحرب العالمية الأولى أو لتحقيق المطامع والأهواء المادية أو لتوسع في الملك أو لإشباع رغبة التفضيل العنصري كما هو هدف أغلب الحروب الحديثة، قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ [النساء:٩٤] فليس من شأن الإسلام أن يسوغ الغاية بالوسيلة؛ فيقر الاستعمار المقوت، أو يحكّم القوة لأغراض دنيوية، أو يشجع على النهب والسلب والتدمير والاستغلال؛ لتحريم ذلك بنص القرآن كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص:٨٣].

وقوله محددًا غاية الفتح: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَللهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ [الحج:٤١].

وأما تعرض المسلمين لقافلة أبي سفيان القادمة من الشام والتي كانت سببًا

---

(١) انظر: المقدمة ص ٢٧٠، والعلاقات الدولية في الإسلام: للزحيلي: ٢٣.

مباشرًا في غزوة بدر الكبرى فهو مشروع بسبب قيام حالة الحرب، وهو حصار اقتصادي جائز حتى اليوم، وكان المسلمون يقصدون أخذ نظير أموالهم التي تملكها أو صادرها القرشيون في مكة بعد الهجرة، قال تعالى: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى:٤١].

ومما يدل على أن الإسلام لا يقصد من فتوحاته جلب المغانم ما قاله عمر بن عبد العزيز ﷺ لبعض ولاته: «إن الله بعث محمدًا بالحق هاديًا ولم يبعثه جابيًا». أي إن الهدف الهداية لا الجباية، وتحقيق المساواة لا القهر والغلبة، وقال علي للأشتل النخعي: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير العمارة أخرب البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره إلا قليلًا». وقال ربعي بن عامر مبعوث سعد بن أبي وقاص إلى الفرس، قال لرستم قائد الفرس قبيل موقعة القادسية: «إنا لم نأتكم لطلب الدنيا، فوالله لإسلامكم أحب إلينا من غنائمكم»[(١)].

فغاية الفتح الإسلامي إذن ليس ضم البلدان إلى ديار الإسلام لمطمع اقتصادي، إنما التمكين لقبول الدعوة الإسلامية بصد الاعتداء كما هي غاية الحرب من الفرس والروم أو لتطويق الروم وتخليص المستضعفين من ظلم الروم كالحرب في مصر وشمال إفريقية[(٢)].

وحين نأتي إلى القانون الدولي الحديث فإن الحياد يفرض على الدول ثلاثة واجبات رئيسة؛ هي:

١ - واجب عدم المشاركة مباشرة أو بطريق غير مباشر في الحرب القائمة.

٢ - واجب عدم التحيز لإحدى الدول المتحاربة.

٣ - واجب الدفاع عن الحياد[(٣)].

(١) راجع: المصدر الثاني السابق: ١٢٧-١٢٩ ومصادرها.

(٢) المصدر نفسه: ص١٢٩.

(٣) تفصيل ذلك في كتاب (أحكام الحرب والحياد): مرجع سابق ص٢١٦ وما بعدها.

# الفصل السابع

## العلاقات الدولية في وقت الحرب

**وتحته سبعة مباحث:**

المبحث الأول: الباعث على الحرب في الإسلام.

المبحث الثاني: آداب الإسلام قبل المعركة وبعدها

المبحث الثالث: انتهاء الحرب في الإسلام.

المبحث الرابع: أثر الحرب في الأشخاص والأموال.

المبحث الخامس: معاملة الأسرى في الإسلام مقارنة بالنظم الوضعية.

المبحث السادس: مصير الأسرى في رأي الفقهاء.

المبحث السابع: مظاهر الرأفة والرحمة بالأسرى.

# المبحث الأول

## الباعث على الحرب في الإسلام

نبين بدءًا أن الباعث على القتال سوف نأخذه من نصوص القرآن والسنة ومن حياة الرسول ﷺ ومن معاملة الذين وجَّه دعوته إليهم(١)، وعندما نتجه بتفكيرنا هذا الاتجاه نجد كل نصوص القرآن تمنع الاعتداء ابتداءً وتمنع الاعتداء في أثناء القتال وقبل القتال، ثم نجد نصوص القرآن كلها تتجه إلى بيان أن القتال المطلوب هو دفع قتال المشركين.

يقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠] ويقول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:٩٣] ويقول أيضًا: ﴿الشَّهْرُ الحَرَامُ بِالشَّهْرِ الحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١٩٤].

ونجد أن الآية التي تبيح قتال العرب كافة تنص على أن ذلك في مقابلة اعتدائهم كافة على المسلمين، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة:٣٦].

والنصوص القرآنية أيضًا تمنع الاعتداء وتنهى عنه، بل إنها تأمر بالصبر إذا

(١) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام للزحيلي: ص٢٥ و١٢٧ وما بعدهما، وكتاب أبي زهرة أيضًا: ص٨٩ وما بعدها. والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ٧٧-٨٤ وأحكام الحرب والحياد: لجعفر عبد السلام: ص٥٢ وما بعدها.

أمكن رد الاعتداء من غير قتال، وهو ذلك الأمر المبغض أو البغيض في الإسلام، والذي لا يباح إلا لضرورة ملجئة إليه لا تقبل التأخير، وإن الذي نراه من سيرة النبي ﷺ ومن سيرة الراشدين بعده، أو لنقل: إننا من خلال النصوص ومن السياق التاريخي للدعوة الإسلامية منذ مراحلها الأولى ننتهي إلى أن النبي ﷺ قاتل لأمرين(١):

**الأمر الأول**: دفع الاعتداء، وقد وقع الاعتداء على الأنفس والأموال بالفعل، وما كان ﷺ وهو الذي يدعو إلى الحق الذي لا ريب فيه أن يترك الباطل يستغلظ ويقوى ويستخبي هو ويستسلم، فلا بد أن يضرب الباطل ممثلًا بالحكام المستبدين الظالمين، وكان ماضيًا إلى يوم القيامة ما بقي الشر ينازع الخير، فقال عليه الصلاة والسلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة». لأن اعتداء الشر على الخير ماض إلى يوم القيامة.

**الأمر الثاني**: تأمين الدعوة الإسلامية، أو « كفالة حرية العقيدة وانتشار دعوة الإسلام، ومنع الفتنة في الدين»(٢)؛ لأنها دعوة الحق، وكل مبدأ سام يتجه إلى الدفاع عن الحرية الشخصية يهم الداعي إليه أن تخلو له وجوه الناس، وأن يكون كل امرئ حرًّا فيما يعتقد، يختار من المذاهب ما يراه بحرية كاملة، ويختار ما يراه أصلح وأقرب إلى عقله، إذا وقف طاغية أو مَلِك قد أرهق شعبه من أمره عسرًا، وحال بينه وبين الاستماع إلى الدعوة الصالحة فإن حق صاحب الدعوة إذا كانت في يده قوة أن يزيل تلك الحجز بينه وبين دعوته ليصل إلى أولئك المستضعفين كي يروا نور الحقائق ليعلنوا اعتناقها إن رأوا ذلك وآمنوا به، وإن لم يؤمنوا فمن اهتدى فلنفسه، ومن كفر

---

(١) راجع: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ٩٢.

(٢) الدكتور وهبة الزحيلي (مرجع سابق): ص٣١.

فعليها، ولكن محمد النبي الأمين الرحيم لم يلجأ إلى ذلك ابتداءً حتى لا يظن الجهلاء أنه فعل ذلك ابتداءً ليفرض دينه،بل إنه دعا أولئك الطغاة أولًا ثم تركهم ليرى ماذا يفعلون، فاضطهدوا الذين آمنوا؛ فكان لا بد من القتال لتأمين دعوته ممن اعتدوا عليها فعلًا ومنعوها، ولم يكن المنع احتمالًا يفترض ولكنه أمر واقع، لقد قرر الإسلام أنه لا إكراه في الدين، وإن ذلك المبدأ يجب أن يتقرر لأتباع محمد ﷺ كما تقرر لغير أتباعه، وإذا كان معه قوة فإن ذلك يُلزمه بأن يتخذ الأسباب لحماية من يختارون دينه، ولا يكون ذلك إلا بإزالة حكم الطغاة، إن محمدًا ﷺ رأى كل الملوك الذين يحيطون به قد تحركوا ليدفنوا أتباعه في اعتقادهم، وما كان لينتظر حتى يراهم قد هاجموه بالفعل، أو أخذوا يدفنون الجماعات بالفعل، بل لا بد أن يحتاط للدعوة وأن يتخذ الأسباب لمنع هذه الفتنة استجابة للنص القرآني الذي يدعو إلى القتال حتى لا تكون فتنة، ومع ذلك ما كان يأمر المسلمين بالاندفاع في القتال حتى لا يكون منهم رغبة في القتال لذاته، بل إنه كان يدعوهم إلى التأني، فيقول الرسول الكريم ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، وإذا لقيتموهم فاصبروا»(١).

ومع ذلك أيضًا إذا كان القتال أمرًا لا بد منه فلا بد قبله أن يخيرهم القائد بين أمور ثلاثة: إما الإسلام ليكونوا مع المسلمين بقلوبهم، وإما العهد ليأمن المسلمون جانبهم وليؤمِّن الإسلام دعوته، وإما القتال، وإن ذلك التخيير لكيلا يأخذهم على غرة، ويعلن أنه لا يريد أرضًا يستعمرها ولا أنفسنا يستعبدها، ولكن ليكون كل إنسان له حريته فيما يعتقد، وإننا ونحن نسير على مقتضى ما سلكناه في محاضراتنا من اعتمادنا على نصوص القرآن والسنة في المقام الأول، فإننا هنا نتجه إلى الهدي النبوي

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب التمني، باب كراهية تمني لقاء العدو، رقم٦٦٩٦ ومسلم: كتاب الجهاد والسير، باب كراهية تمني لقاء العدو والأمر بالصبر، رقم٣٢٧٦

لنستخلص منه المعنى والمقصد والهداية فيما نقول عن آداب الإسلام وأخلاقياته قبل الحرب وأثناءها إذا تعينت، فقد كان النبي ﷺ حريصًا على منع القتال حتى عند أخذ الأهبة لذلك، فهو يقول لمعاذ بن جبل ﷺ وقد أرسله قائدًا مع طائفة من المؤمنين لفتح اليمن: «لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدءوكم، فإن بدءوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلًا ثم أروهم ذلك، وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا سبيل؟ فلئن يهدي الله على يديك رجلًا واحدًا خير مما طلعت عليه الشمس وغربت»(١).

وهنا نجد أن نية السلم قائمة حتى عندما يتلاقى الجيشان، فهو لا يقاتلهم إلا بعد أن يدعوهم إلى العهد الذي يكون فيه تأمين حرية الدعوة ثم مع ذلك لا يبدأ بالقتال، بل يتركهم يبدءون بالقتال، وحتى بعد هذا البدء لا يقاتلهم حتى يقتلوا فعلًا، ثم يبين لهم العبرة في ذلك الدم الذي أراقوه ظلمًا وعدوانًا، فإن لم يتخذوا منه عبرة لم يبق إلا السيف ليحكم بأمره الله بينه وبينهم، والله خير الفاصلين، فإذا أقيمت المعركة فهو نبي الرحمة ونبي الملحمة أيضًا، ولذلك كان يقول لجنده وقد أرسلهم: «تألفوا الناس، وتأنوا بهم، ولا تُغيروا عليهم حتى تدعوهم، فما على الأرض من أهل مدر ووبر إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحب إليَّ من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم».

إذن هي حرب رفيقة تتسم بالتأليف لا بالتقتيل، وبالمحافظة على الأنفس لا باستباحتها من غير ضرورة، وهي تمنع الإتلاف في الأنفس والأموال إلا لضرورة تلجئ، وبين أيدينا وصية منه ﷺ لجنوده يقول فيها: «انطلقوا باسم الله وبالله وعلى

---

(١) أخرجه الإمام أحمد: مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، رقم٢١٠٥٩ والحاكم في المستدرك: ٣/ ٥٩٨ والطبراني في المعجم الكبير: ١/ ٣١٥

بركة رسول الله، لا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا طفلًا ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»[١].

وفي معنى هذه الوصية يقول: «سيروا باسم الله في سبيل الله، وقاتلوا أعداء الله، ولا تغلوا – أي لا تخونوا ولا تغدروا – ولا تنفروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا»[٢].

ويقول عليه الصلاة والسلام لخالد بن الوليد: «لا تقتل ذرية ولا عسيفًا – أي عاملًا –»[٣].

وكنت قد ذكرت من قبل جزءًا من وصية أبي بكر الصديق ﷺ لأحد أمراء جيش الشام، وهو يزيد بن أبي سفيان، قال له وهو يمشي ويزيد راكبًا، فقال له يزيد: إما أن تركب وإما أن أمشي، فقال له الصديق: ما أنا براكب وما أنت بنازل، إني أحتسب خطاي في سبيل الله، قال له: «إني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيًّا ولا كبيرًا هرمًا، ولا تقطعن شجرًا مثمرًا ولا نخلًا، ولا تحرقنها، ولا تخربن عامرًا، ولا تعقرن شاة ولا بقرة إلا لمأكله، ولا تجبن، ولا تغلل»[٤].

من خلال وصايا النبي ﷺ ووصايا خليفته ﷺ التي اقتبسها من نوره نستطيع أن نعرف ما يحل في القتال وما لا يحل، ونرى من هذه الوصايا أن الباعث على القتال يُحد خطوط القتال في ميدانه، فإن الباعث كما أشرنا رد الاعتداء وتأمين المؤمنين من أن يفتنوا في دينهم، ونرى أن هذا الباعث يحكم الحرب، فلا يبيح قتل من لا يقاتل، ولا يشترك في الحرب بأي نوع من الاشتراك، وقصرها على الميدان لا يتجاوزه إلى غيره، ولا يكون فيها اعتداء على الحرية الدينية بأية صورة من صور الاعتداء، ولعل

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

أوضح مظهر للمحافظة على الحرية الدينية في معاملة رجال الدين هو منع قتل النساء والصبيان والشيوخ والعمال، فضلًا عن منع التخريب.

وبعد هذا البيان الذي كان فيه بعض البواعث على الحرب في الإسلام نذكر أيضًا من هذه البواعث(١):

١ – نصرة المظلوم فردًا أو جماعة.

٢ – حماية النظام العام للدولة الإسلامية.

٣– حماية الأقليات المسلمة التي تعيش خارج حدود دولة الإسلام.

٤– المحافظة على العهود والمواثيق.

ولكن الكلام فيها أو عنها لا يختلف كثيرًا عن البواعث الأخرى؛ ولذلك لا أجد ضرورة أو فائدة في الوقوف عند هذه البواعث المذكورة، وسوف أكتفي بما سبق بيانه من هذا الجانب، بعد أن تأكد لدينا بالأدلة أن الإسلام يمنع الاعتداء ابتداء، وأن الجهاد فيه مشروع لدفع الاعتداء، ولتأمين الدعوة الإسلامية، وحماية أتباعها؛ بدلالة ما نراه من أخلاقيات الإسلام وآدابه قبل المعركة وأثناءها وبعدها، إذا ما أصبحت الحرب ضرورة ولا محالة من وقوعها، وهذا هو محور الكلام في المبحث التالي:

(١) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام: للزحيلي: ٣٢ وآداب وأخلاقيات الإسلام في حالتي السلم والحرب: للدكتور لاشين الغياتي: ٣١-٣٣ وأحكام الحرب والحياد لجعفر عبد السلام: ٥٥-٦٢.

# المبحث الثاني

## آداب الإسلام قبل المعركة وبعدها
## (أي ما يحل في القتال وما لا يحل)

إن الحرب أبغض الأشياء إلى النفس المؤمنة، وذلك لأن قوام الحرب قتل النفس البشرية، والمؤمن لا تسوغ له نفسه أن يهدم ما بناه الله تعالى، ولذلك بيَّن القرآن الكريم أن الحرب أمر مبغض للمؤمنين لا يحبونه، ولا يرتضونه لذاته، ولكن قد يقبلونه إذا أمر الله تعالى به، وكتبه عليهم؛ لأنه خير لهم، يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢١٦].

وإن هذا الأمر المبغض قد تقتضيه الرحمة الإنسانية ذاتها، فإن ترك الطغيان يتحكم في الضعفاء لا يعد ذلك من الرحمة في شيء، والرحمة الحقيقية توجب دفع الطغيان وإزالة الفساد، وإن الرحمة الإنسانية العامة التي دعا إليها النبيون، وخصوصًا نبينا محمدًا ﷺ، لا توجب أن تُترك الرذيلة تعتدي على الفضيلة ولا الشر يطغى على الخير، بل إن الرحمة توجب نصر الحق والفضيلة ورد الشر، فالحرب في الإسلام ضرورة أوجبها قانون الرحمة العادل وقانون الأخلاق والسلوك الإنساني المستقيم.

ومن آداب الإسلام قبل المعركة وبعدها (١):

(١) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ص٩٤ - ١٠٦ وآداب وأخلاقيات الإسلام في حالتي السلم والحرب: ص٣١ وما بعدها. واقرأ ما كتبه الدكتور جعفر عبد السلام تحت عنوان: القواعد التي تحكم سلوك المحاربين، والقيود المفروضة على القتال في البر والبحر =

أولًا: الاستعانة بالله والثقة بنصره وطاعته.

ثانيًا: عدم القتال في الأشهر الحرم، وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرم.

ثالثًا: طاعة رئيس الدولة أو ولي الأمر فيما يراه من أمر الحرب.

رابعًا: الدهاء والحكمة في الحرب، فالحرب خدعة.

خامسًا: إعلان الحرب على العدو.

سادسًا: وجوب المحافظة على أسرار الجيش.

سابعًا: وجوب الثبات وعدم الفرار إلا متحرفًا لقتال أو متحيزًا إلى فئة.

ثامنًا: عدم جواز قتل النساء والأطفال والشيوخ ونحوهم مما وردت النصوص بشأنه.

تاسعًا: عدم التمثيل بالقتلى والتعذيب للجرحى.

عاشرًا: الوفاء بتأمين المحارب وعدم الضرر به، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة:٦].

حادي عشر: عدم التخريب والتدمير وقتل الحيوانات والإضرار بالبيئة.

---

والجو (أحكام الحرب والحياد: ص١٣٣ وما بعدها).

# المبحث الثالث

## انتهاء الحرب في الإسلام

تنتهي الحرب في الإسلام بأحد طرق خمسة [١]:

١) باعتناق العدو الإسلام فتعصم الدماء والأموال، وتصبح بلاده بالإسلام دار إسلام يجري عليهم حكم الإسلام وتطبق فيها تشريعاته وأحكامه، وهذا حكم متفق عليه بين جمهور الفقهاء.

٢) بالدخول مع المسلمين في صلح مؤقت وهو الهدنة، أو مؤبد وهو عقد الذمة، ويترتب على عقد الصلح المؤقت إنهاء الحرب وتمتع المهاجين بالأمان على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم؛ لأن الهدنة أو الموادعة عقد أمان أيضًا، فيجب كف الأذى عنهم حتى يتأتى ناقض للعهد منهم، وكذلك يترتب بالأولى على عقد الذمة أو الصلح الدائم إنهاء الحرب بصفة دائمة وأمن كل من المسلمين وغيرهم على أنفسهم وأموالهم وبلادهم وأعراضهم لثبوت العصمة بالعقد، وتصبح ديارهم جزءًا من دار الإسلام، ويكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ويتركون وما يدينون، ويدفعون الجزية مقابل عدم تكليفهم بواجبات الجهاد أو الدفاع عن البلاد، قال علي ﷺ: إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا.

٣) قد تنتهي الحرب بالفتح، أي بضم الدول المفتوحة إلى دار الإسلام على أن يكون الخاضعون لدولة الإسلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وهذا

---

(١) أبو زهرة (العلاقات الدولية في الإسلام): ١٠٧-١١٤ والزحيلي (المرجع نفسه): ص٧٥ وما بعدها.

يكون بعد وجود حرب مشروعة وفق قواعد الإسلام، ولا بد من استقرار الفتح واستكماله وإنهاء الأعمال العسكرية أو الحربية، ويلاحظ أنه لم يعتبر الفتح غير مشروع بين الدول إلا في السنين الأخيرة من عصرنا الحديث كما يقول الدكتور وهبة الزحيلي، وذلك بعد تقرير تحريم الحرب غير الدفاعية، ومن الناحية النظرية فقط لا في الواقع العملي، وتترك الأرض عادة بعد الفتح بيد أهلها الأصليين بعد فرض ضريبة عقارية عليها، هي ضريبة الخراج، كما فعل عمر بن الخطاب ﷺ في سواد العراق والشام ومصر، وأقره بقية الصحابة فكان إجماعًا كما بينا من قبل.

٤) وقد تنتهي الحرب بترك القتال أو بالانسحاب الجماعي للجيش إذا رأى القائد مصلحة للانصراف عن الحرب، إما لضرر في الإقامة بسبب حوادث الطبيعة أو لإدراك مصلحة يُخشى فواتها إذا استمر القتال أو للمحافظة على الجيش أمام قوة حربية كبيرة للعدو كانسحاب المسلمين بقيادة خالد بن الوليد أمام جيش الروم الكثير في موقعة مؤتة بالشام، وغير ذلك مما قرأناه أو سمعنا عنه، وترك القتال ينهي الحرب من الناحية المادية الفعلية فقط لا من الناحية الشرعية المستقرة، أي أن حالة الحرب تظل قائمة إلى أن يتحقق النصر أو قبول الإسلام أو الرضا بعقد معاهدة أو صلح.

٥) يمكن أخيرًا انتهاء الحرب بالوسائل السلمية كالتحكيم، وهو اتفاق بين طرفين أو أكثر على إحالة النزاع بينهم إلى طرف آخر ليحكم فيه، وبعبارة فقهائنا هو تولية الخصمين حاكمًا يحكم بينهما فيكون الحَكَم فيما بين الخصمين كالقاضي في حق الناس كافة وفي حق غيرهما بمنزلة المصلح، ولا مانع من اشتراك غير المسلم في التحكيم، ولا مانع أيضًا من تطبيق قواعد القانون الدولي أو قواعد الحق والعدالة في التحكيم؛ لأن الرسول ﷺ حدد مقدمًا لسعد بن معاذ في قضية التحكيم في يهود بني قريظة القواعدَ التي يقضي بها، وقواعد التحكيم في محكمة العدل الدولية لا تخرج

عن كونها إما اتفاقًا دوليًّا أو عرفًا عامًّا سارت الدول على مقتضاه أو قاعدة من قواعد العدل والإنصاف، فإذا أضرت قاعدة ما بالمسلمين كانوا بالخيار كما هو مقرر دوليًّا في عدم عرض النزاع على محكمة العدل المذكورة (١).

(١) وثمة أسباب أخرى لانتهاء القتال أو الحرب أو النزاع المسلح في الفقه الدولي، وفي الإسلام: أوردها الدكتور جعفر عبد السلام في دراسته عن أحكام الحرب والحياد في ضوء القانون الدولي والشريعة الإسلامية: ص١١٨، ١٣٠.

# المبحث الرابع

## أثر الحرب في الأشخاص والأموال

يظهر هذا الأثر فيما بحثه فقهاؤنا في بحث الفيء والغنائم، والفيء كما قلنا من قبل هو المال الذي يؤخذ من غير قتال أي بطريق الصلح كالجزية والخراج، والغنيمة هي ما أخذ من أموال أهل الحرب عنوة بطريق القهر والغلبة، وقد تناولنا هذا وغيره في كلامنا السابق عن موارد بيت المال أو عن النظام المالي في الإسلام(١).

وأما عن أثر الحرب في أشخاص العدو فيتجلى بصفة بارزة في الأسرى؛ لأن العادة تقضي أن يقع بعد القتال في سلطة المتحاربين بعض أفراد من العدو يعتبرون أسرى حرب.

وهنا ألفت الانتباه إلى ما جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية من دراسة مفصلة جيدة عن الأسرى، ابتداءً من تعريف الأسير والألفاظ ذات الصلة بها كالسبي والرهينة، ثم من يجوز أسرهم ومن لا يجوز، ومعاملة الأسير قبل نقله إلى دار الإسلام، وحكم الإمام في الأسرى من الفداء بالمال أو بأسرى المسلمين، وماذا لو أسلم الأسير؟ وبم يعرف إسلامه؟ وأموال الأسير، وحكم أسرى البغاة والذميين والحربيين والمرتدين إذا أعان هؤلاء الأعداءَ وما يتعلق بذلك من أحكام، ثم انتقلت الموسوعة إلى تفصيل أحكام أسرى المسلمين إذا تترس بهم الكفار، وكذلك استنقاذهم ومفاداتهم ومدى تطبيق بعض الأحكام الشرعية عليهم كحق الأسير في

---

(١) انظر على سبيل المثال: العلاقات الدولية في الإسلام للزحيلي: ص٨٢ – ٨٩ ومصادرها.

الغنيمة وفي الإرث والتصرفات المالية، وجنايته ونكاحه والاستعانة به، وما ينتهي به الأسر بما يقرره الإمام من قتل أو استرقاق أو منٍّ أو فداء بمال أو عن طريق تبادل الأسرى أو بموت الأسير قبل قرار الإمام فيه، أو بفراره. أحكام ومسائل كثيرة أنصح بالاطلاع عليها لمن أراد التوسع في هذا المجال(١).

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٤/ ١٩٤ وما بعدها.

# المبحث الخامس

## معاملة الأسرى في الإسلام مقارنة بالنظم الوضعية

اتسمت معاملة المسلمين لأسرى العدو بالرفق والرحمة والإنسانية والتكريم والبر والإحسان من الناحيتين النظرية والواقعية (١)، قال النبي ﷺ: «استوصوا بالأسارى خيرًا»(٢). وقال تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا.إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُورًا﴾ [الإنسان:٨-٩]
وبناء عليه قال الفقهاء:

لا يجوز تعذيب الأسير بالجوع والعطش وغيرهما من أنواع التعذيب؛ لأن ذلك تعذيب من غير فائدة، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ قال في بني قريظة بعد ما احترق النهار في يوم صائف: «لا تجمعوا عليهم حر هذا اليوم وحر السلاح، قيّلوهم حتى يبردوا»(٣).

يا لها من رحمة، واستمر هذا المنهاج في تاريخ المسلمين على مدى العصور بالإحسان إلى الأسرى عملًا بوصية الرسول الأعظم ﷺ فيهم، فكان يربط الأسير

---

(١) راجع في ذلك: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٦٧ - ٦٩ وكتاب الزحيلي: ص٧٨ - ٨٢ وأبو زهرة: ص١١٤ - ١١٦ وآداب وأخلاقيات الإسلام في حالتي السلم والحرب للدكتور لاشين الغيابي: ص٥١ وما بعدها ، طبع جامعة الكويت سنة: ١٩٩١م ثم الموسوعة الفقهية الكويتية: ٤/ ١٩٤ وما بعدها.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٢٢/ ٣٩٣ والسيوطي في الجامع الصغير: ١/ ١٥٣

(٣) ذكره الشيباني في السير الكبير: ٢/ ٥٩١ والصالحي الشامي في: سبل الهدى والرشاد: ٥/ ١٣

في المسجد في مبدأ الأمر حتى يتقرر مصيره، إما باعتناق الإسلام أو المنّ عليه بدون مقابل أو بمفاداته أومبادلة الأسرى، ويقدم له الطعام والشراب والكسوة الملائمة والعلاج الناجع، ولا يكره الأسير على الإدلاء بالأسرار العسكرية، وقد دخل عمر بن عبد العزيز في مفاوضات مع البيزنطيين أو الرومان للبحث في مشكلة الأسرى المسلمين وغير المسلمين ومفاداتهم عقب الحملات التي توجهت إلى أسيا الصغرى طوال حكم الخلفاء السابقين، وكانت معاملة الأسرى في الحروب الصليبية من قبل صلاح الدين الأيوبي مثلًا أعلى للتسامح والترفع والسمو، إذ توسل إليه رهط من النساء وناشدنه أن يفك سراح أزواجهن وأولادهن؛ فتأثر صلاح الدين بتوسلاتهن وأمر برد الأسرى إلى أقاربهم ووزع الصدقات على اليتامى والأرامل، وعمل على إسعاف الجرحى ومعالجة المرضى بحجاج النصارى، وكان الصليبيون على العكس يقتلون الأسرى كما فعل ريتشارد قلب الأسد الإنكليزي الذي قتل من المسلمين أمام بيت المقدس ثلاثة آلاف، وقتل الصليبيون في الحملة الصليبية الأولى من الأهالي ما يزيد على سبعين ألفًا.

وقد حكى القانون الدولي هذه المعاملة الرحيمة بالأسرى في ظل الإسلام فأوجب صيانة حياة الأسرى، وأوصى بحسن معاملتهم بما تقتضيه الإنسانية المتمدنة، ونظَّم معاملتهم في لائحة (لاهاي) للحرب البرية سنة ١٩٠٧م وفي اتفاقية (جنيف) الثانية سنة ١٩٢٩م و١٩٤٩م.

ولم يعتبر القانون الدولي الأسر إجراءً زجريا،بل تدبيرًا احتياطيا إزاء عدو مجرد من السلاح بعد أن كانت معاملة الأسرى بين الدول يشوبها الشيء الكثير من القسوة المتعمدة أو الإهمال المؤذي،ولم تتشبع الدول بفكرة أن أسير الحرب ليس مجرمًا حتى يعامل معاملة المجرمين إلا في أواخر القرن الثامن عشر.

# المبحث السادس

## مصير الأسرى في رأي الفقهاء

إن فقهاءنا يرون أن مصير الأسرى يتحدد بحسب ما يراه الإمام فيفعل ما يراه مصلحة ملائمة من اختيار أحد أمور؛ هي عند الحنفية: القتل أو الاسترقاق أو تركهم أحرارًا ذمة للمسلمين إلا مشركي العرب والمرتدين، فإنهم لا يسترقون ولا يكونون ذمة، وهي أربعة عند غير الحنفية القتل، الاسترقاق، والمن، والفداء بمال أو أسرى، وأضاف المالكية أمرًا خامسًا هو عقد الذمة معهم، وتكليفهم بالجزية(١).

ونشير هنا إلى أن التخيير بين هذه الأمور الأربعة أو الخمسة أو الأقل كان مراعى فيه العرف القائم بين الأمم قبل بزوغ فجر الإسلام، واستمر الحال لفترة ما بعد الإسلام على سبيل المعاملة بالمثل، ولكن لم يلجأ المسلمون إلى قتل الأسير إلا في حالات نادرة وبقدر محدود، كقتل اثنين يوم بدر وواحد يوم أُحُد، وقتل بني قريظة بالتحكيم، والأمر بقتل ثمانية يوم فتح مكة لظروف خاصة مشددة أملتها ضرورة العداوة والإمعان في الأذى من قبل هؤلاء أو لنقض العهد المتكرر والاستخفاف بالمسلمين حسمًا لمادة الفساد واستئصالًا لجذور الشر وشرايين الفتنة التي تستمر لولا التخلص منهم الذي تلجئ إليه الضرورة، وهذا ما يتم الآن سرًا في المعتقلات والسجون بالتسميم أو التعذيب ونحوه.

والإسلام يحترم جثث القتلى فلا يمنع من تسليمها للعدو، كما حصل في تسليم

(١) راجع: الأحكام السلطانية للماوردي: ص٦٧- ٦٩ والعلاقات الدولية في الإسلام للزحيلي: ص٨٠ ومصادرها.

جثة نوفل بن عبد الله عقب الخندق، ويحرم التمثيل بالقتلى ويدفنون ولا يتركون على ظهر الأرض كما دفن قتلى المشركين في القليب أي البئر بعد بدر ويجوز وقف القتال لنقلهم، ويعالج الجرحى والمرضى ولا يجهز عليهم، وأما الاسترقاق فكان أيضًا معاملة بالمثل لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[البقرة:١٩٤] وفي قوله تعالى: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ [البقرة:١٩٤].

وفي حالات معدودة حيث استرقاق الأعداء بالفعل أسرى المسلمين، فلو لم يعاملوا بالمثل لاستمر العدو في الفعل، ولم يحرم الإسلام الرق؛ لأنه كان عماد الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وإنما كان دوره أفعل وأقوى في إيقاظ الضمير البشري حينما أوصى بضرورة الإحسان إلى الأرقاء وتنبيه الناس إلى أن الأصل في الإنسان الحرية، والرق عارض، وإنه لا بد من الالتفات إلى وجود ظلم في المجتمع لأن الأهم فكريًا وعمليًا ليس وجود الظلم الواقع، وإنما الشعور بالظلم والتفكير في رفعه واستئصاله، وهذا ما مهد لتحرير الأرقاء وتحريم الرق، فأيدت الدولة العثمانية الممثلة للخلافة الإسلامية مشروع إلغاء الرقيق وأظهرت ارتياحًا حسنًا نحو ذلك؛ لأن دين الإسلام يأمر بالحرية وإذا كان مؤتمر (فينًا) سنة ١٨١٥م قد حرم الاتجار بالرقيق واتفاقية (جنيف) سنة ١٩٤٩م قد منعت الاسترقاق إلا أن أكثر الدول المعاصرة في أوربا وأمريكا ما تزال تميز بين الجنس الأبيض والجنس الملون، وتظل مشكلة التفرقة العنصرية تشجب السياسة الاستعمارية في إفريقية وفي وفلسطين وأيضًا في العراق، ويعامل الزنوج في أمريكا معاملة سيئة تمتد إلى إهدار كرامة الإنسان نفسها، وكان النازيون وغيرهم من المستعمرين في الحرب العالمية الثانية يقتلون الآلاف المؤلفة من الأسرى ويذيقونهم قبل القتل أشد العذاب.

وإذا كان قتل الأسير أمرًا استثنائيًا كما بينا في واقع التاريخ الإسلامي، وكان الرق محرمًا عالميًا كما لاحظنا فلم يعد مجال إلا القول بمقتضى التشريع الدائم في

الأسرى المقرر في القرآن الكريم، وهو إما المن أو الفداء، وقد قال عبد الله بن عمر وسعيد بن جبير والحسن البصري وعطاء وغيرهم: إن حكم الأسرى إما المن أو الفداء فقط دون سواهما لقوله تعالى: ﴿فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد:٤] فخير بين هذين بعد الأسر لا غير، ويكره قتل الأسرى.

يقول الشيخ أبو زهرة (١):« ذكرنا أن الإسلام يحافظ على الكرامة الإنسانية في الحرب كما يحافظ عليها في السلم، ولذلك كان رفيقًا بالأسرى لا يهدر آدميتهم، ولم يعرف التاريخ محاربًا كان رفيقًا بالأسرى غير الإسلام، فالقرآن الكريم اعتبر أبر القربات التي تكون من المؤمن، وأخص أوصاف المؤمنين أنهم يطعمون الطعام للمسكين والأسير، وقال النبي ﷺ: «استوصوا بالأسارى خيرًا».

ولماذا كانت تلك الوصايا بالأسرى؟ الجواب: أنهم يؤسرون ونيران الحرب ملتهبة، وربما كان من بعضهم من قَتَل، فيكون الاعتداء عليه غليظًا لشفاء الغيظ وحب الانتقام، كما فعل الأوربيون والأمريكان فيمن سموهم مجرمو الحرب، ولو أن الله تعالى استبدل بنصرهم هزيمة لكانوا بمقتضى هذا المنطق الغريب في العقل، ولا ينفذه إلا قانون الانتقام هم مجرمو الحرب لما اقترفته أيديهم الآثمة، فالإسلام حث على إكرام الأسير منعًا لتلك الروح الانتقامية الغليظة، وقد كان النبي ﷺ يوصي بأسرى بدر، وكأنهم في ضيافة، وليسوا في أسر، حتى إن بعض الذين نزل هؤلاء في ديارهم كانوا يؤثرون بالطعام على أولادهم، والمسلمون حينئذ يكونون في جهادين إذن: أولهما: جهاد السيف ونيران الحرب قائمة، حتى إذا انتهت الحرب كان الجهاد الثاني وهو ضبط النفس حتى لا تسترسل في الغيظ فيقع منها في المغلوبين، وخصوصًا الأسرى ما لا يرضاه الله العليم الخبير ولا النبي الكريم ولا الدين القويم.

---

(١) العلاقات الدولية في الإسلام: ١١٤-١١٦.

وماذا يصنع الإسلام بالأسرى بعد أن يأخذهم؟ لقد ذكر القرآن الكريم أن القائد أو ولي الأمر مخير بين اثنين لا ثالث لهما: إما أن يفديهم، وإما أن يمن عليهم بإطلاق سراحهم، والفداء قد يكون بالرءوس فيطلق أسارى المسلمين في نظير أن يطلق المسلمون أسراهم، وقد يكون بالمال، فإن كان الأسير فقيرًا لا مال له أو رؤي من المصلحة الإسلامية إطلاقه، ففي هذه الحال يمن عليه ويكون الصفح الجميل، وهو العلاج السليم في هذه الحال، ويكون العفو عن عباد الله، ولم يفرض القرآن الكريم الاسترقاق، وهو الأمر الثالث، وبذلك يتبين أن القرآن ليس فيه إذن بالاسترقاق، بل فيه ما ينفيه، إن لم يكن بصريح العبارة فإنه يكون بما تضمنته الإشارة أو بدلالة الإشارة، وإن النبي ﷺ لم ينشئ رقًّا على حر قط، وما كان عنده من رقيق في الجاهلية فقد أعتقه، وما أهدي له من رقيق بعد ذلك أعتقه وهكذا.

إذًا فلماذا كان في الإسلام رق؟ ولماذا الرق في عهد الراشدين،وهم الذين اهتدوا بهدي النبي ﷺ؟

الجواب عن ذلك: أن نصوص القرآن لم تمنعه صراحة، وإن كانت أميَل إلى المنع، والنبي ﷺ لم يقره، وإن لم يمنعه، وبقي الأمر فيه لما يقضي به قانون المعاملة بالمثل، فإذا كان الأعداء يسترقون كان للمسلمين أن يسترقوا من قبيل المعاملة بالمثل، وإن كانوا لا يسترقون فلا يحل للمسلمين أن يسترقوا؛ لأن ذلك يكون اعتداءً وهم منهيون عنه على وجه العموم ﴿وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠] وتكرر هذا النهي العظيم في القرآن الكريم.

هذه أحكام الحرب في الإسلام، وفيها نرى الرحمة والفضيلة والكرامة الإنسانية، والله سبحانه بكل شيء عليم.

# المبحث السابع

## مظاهر الرأفة والرحمة بالأسرى

لعله قد اتضح لنا مدى عناية الشريعة الإسلامية بأمر أسرى الحرب منذ أربعة عشر قرنًا، بل ما أكثر مظاهر الرأفة والرحمة بهم، والتي يمكن إجمالها فقط في الآتي[١]:

١) وجوب تسليم الأسرى لرئيس الدولة ليتخذ ما يراه مصلحة عامة للدولة في نطاق الشرع.

٢) عدم جواز التفريق في الأسرى بين الوالد وولده الصغير الذي لا أم له أو بين الوالدة وولدها، أو الأخ وأخيه مراعاة للنواحي الإنسانية، فلا تولّه والدة على وليدها كما قال المبعوث رحمة للعالمين ﷺ.

٣) وجوب المعاملة الطيبة للأسرى.

٤) عدم إلحاق الأذى أو صنوف التعذيب بأسرى الحرب بما في ذلك أساليب الإكراه المادي والمعنوي حتى في استجوابهم من أجل الحصول على المعلومات العسكرية مثلًا. وأظن أننا أصبحنا نسمع عن أنماط من التعذيب في سجون العدو تقشعر منها الأبدان الرحيمة ابتداء من الحرمان من الطعام والشراب والنوم والصدمات الكهربائية ونزع الأظافر وإطفاء السجائر في الجسم والأماكن الحساسة به ووضع خراطيم المياه أو الهواء في فتحة الشرج والتحرش الجنسي بصوره المختلفة

(١) المزيد من الشرح والاستدلال تجده في مذكرة الدكتور لاشين الغيابي (مرجع سابق): ص٥٢-٥٦ مع إضافة جيدة حول واجب المسلمين نحو أسرى المسلمين.

وغير ذلك مما نصت عليه الاتفاقيات الدولية آخذة بآداب الإسلام في معاملة أسرى الحرب، وخاصة اتفاقية (جنيف) سنة ١٩٤٩م.

وبهذا الكلام المجمل عن أحكام الأسرى في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي نكون قد وصلنا إلى نهاية القراءة الأولى في السياسة الشرعية، ونسأل الله عز وجل أن يعيننا على إتمامها على الوجه الذي يرضيه عنا، وأن ينفع بها البلاد والعباد، إنه سميع مجيب....

**والحمد لله رب العالمين**

# المصادر والمراجع (١)

(١) ابن حزم (حياته وعصره، آراؤه وفقهه): لأبي زهرة، دار الفكر العربي ١٣٧٣هـ.

(٢) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث للدكتور عبد المجيد محمود، مكتبة الخانجي بمصر ١٣٩٩هـ.

(٣) أحكام الحرب والحياد في ضوء القانون الدولي والشريعة الإسلامية، د. جعفر عبد السلام، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ.

(٤) الأحكام السلطانية : للماوردي، تحقيق الدكتور أحمد البغدادي : دار ابن قتيبة – الكويت ١٩٨٩ م .

(٥) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء، دار الفكر – بيروت.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٤٥ هـ.

(٧) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، مطبعة المعارف بمصر ١٣٣٢هـ.

---

(١) ماعدا القرآن الكريم، وسوف أقتصر على بعضها؛ نظرًا لكثرتها بسبب تنوع أبواب السياسة الشرعية، متغاضيًا عن (أل) في أول الاسم، وعن اختلاف الطبعات أحيانًا. كما أنني آثرت الترتيب الأبجدي ليسهل الرجوع إلى المصدر، فضلًا عن صعوبة تصنيف بعض المصادر والمراجع.

(٨) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، طبعة المكتبة التجارية بمصر، ودار المعرفة، بيروت.

(٩) اختلاف الحديث على هامش الجزء السابع من كتاب الأم للشافعي، طبعة سنة ١٣٢٥هـ.

(١٠) آداب وأخلاقيات الإسلام في حالتي السلم والحرب : للدكتور لاشين الغيابي طبع جامعة الكويت ١٩٩١-١٩٩٢م.

(١١) إرشاد الفحول، للشوكاني، طبعة دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ).

(١٢) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق زهير الشاويش، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥هـ ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(١٣) الإسلام وأصول الحكم، للشيخ علي عبد الرازق، طبعة الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣م.

(١٤) الأشباه والنظائر : لابن نجيم : طبعة دار الفكر ١٤٢٠هـ.

(١٥) الأشباه والنظائر : للسيوطي: طبعة دار السلام ١٤٢٤هـ .

(١٦) أصول التشريع الإسلامي، للشيخ على حسب الله، دار المعارف بمصر ١٣٨٣هـ.

(١٧) أصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد سراج، طبعة سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(١٨) أصول الفقه، للخضري، المطبعة الرحمانية بمصر، الطبعة الثانية ١٣٥٢هـ.

(١٩) أصول مذهب الإمام أحمد، للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ.

(٢٠) الاعتصام، للشاطبي، المكتبة التوفيقية - بالقاهرة.

(٢١) أعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، الطبعة المنيرية بالقاهرة – بدون تاريخ.

(٢٢) الاقتصاد الإسلامي: مصادره وأسسه: للدكتور حسن الشاذلي، الكويت ١٣٩٩هـ.

(٢٣) اقتصاديات النشاط الحكومي، للدكتور عبد الهادي النجار : طبعة دار السلاسل – الكويت.

(٢٤) الأم، للشافعي، طبعة الشعب (بدون تاريخ).

(٢٥) الإنفاق العام في الإسلام: للدكتور إبراهيم فؤاد: الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢٦) بحث التجنس بجنسية دولة غير إسلامية : للشيخ محمد بن عبد الله السبيل في مجلة مجمع الفقه الإسلامي : العدد الرابع ١٤١٠هـ - ١٩٨٩ م.

(٢٧) بحث: الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية: للدكتور محمد عثمان شبير، بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد الرابع عشر، المحرم سنة ١٤١٠هـ - أغسطس ١٩٨٩م.

(٢٨) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت ١٤١٣هـ.

(٢٩) بداية المجتهد، ابن رشد القرطبي، طبعة دار المعرفة – بيروت ١٤١٨هـ.

(٣٠) البداية والنهاية لابن كثير، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣١) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء ١٤١٨هـ.

(٣٢) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، الهيثمي، تحقيق مسعد عبد الحميد، طبعة دار الطلائع.

(٣٣) البيان والتبيين لأبي عثمان الجاحظ، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣١١هـ.

(٣٤) تاريخ الطبري، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار المعارف.

(٣٥) تأليف القلوب على الإسلام بأموال الصدقات للدكتور عمر سليمان الأشقر منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، السنة السادسة، العدد الخامس عشر: جمادى الأولى: سنة ١٤١٠هـ - ديسمبر: ١٩٨٩م

(٣٦) التشريع الجنائي لعبد القادر عودة، الطبعة الحادية عشرة ١٩٩٢م.

(٣٧) تفسير ابن كثير، طبعة سنة ١٤٠٠هـ - مكتبة التراث الإسلامي - حلب.

(٣٨) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ - القاهرة.

(٣٩) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، دار الكتب المصرية - بدون تاريخ.

(٤٠) تفسير الماوردي (النكت والعيون)، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت.

(٤١) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، شهاب الدين أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

(٤٢) تنمية الموارد المالية في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراة بمكتبتي كلية دار العلوم وجامعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م) للدكتور إبراهيم عبد الرحيم.

(٤٣) الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت.

(٤٤) الجريمة في الفقه الإسلامي، للشيخ محمد أبو زهرة، دارالفكرالعربي-القاهرة.

(٤٥) جماع العلم من الأم للإمام الشافعي، طبعة الشعب (بدون تاريخ).

(٤٦) جمهرة أنساب العرب لابن حزم، طبعة دار الكتب العلمية- بيروت.

(٤٧) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: للدسوقي المالكي - طبعة دار الفكر.

(٤٨) الحسبة: تعريفها، ومشروعيتها، ووجوبها : للدكتور فضلي إلهي: مكتبة المعارف بالرياض.

(٤٩) الحسبة في الإسلام، لابن تيمية، طبعة دار عمر بن الخطاب - الأسكندرية.

(٥٠) الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير: للدكتور خالد العنبري، مكتبة الفرقان - عجمان ١٤١٦هـ.

(٥١) الخصائص العامة للإسلام، للدكتور القرضاوي، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٣٩٧هـ.

(٥٢) خصائص القرآن الكريم، فهد الرومي، الطبعة الخامسة ١٤١٠هـ- الرياض.

(٥٣) الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية للدكتور محمد عمارة، طبعة دار الهلال، سنة ١٩٨٧م.

(٥٤) دراسات في الثقافة الإسلامية للدكتور محمد عبد السلام، والدكتور محمد نبيل غنايم وآخرين، نشر دار الفلاح بالكويت.

(٥٥) دراسات في المعاملات الإسلامية، للدكتور إبراهيم محمد عبد الرحيم، مكتبة المستقبل – بنها، ٢٠٠٣-٢٠٠٤م.

(٥٦) دعوى الحسبة في الفقه الإسلامي لمريم الشمري: كلية الدراسات العليا – جامعة الكويت.

(٥٧) ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي للدكتور محمد شوقي الفنجري: طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٧٨م .

(٥٨) روح المعاني، للألوسي، دار الفكر – بيروت.

(٥٩) روضة الطالبين، للإمام النووي، الطبعة الأولى١٤٢٣هـ، دار ابن حزم - بيروت.

(٦٠) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، مطبعة محمد علي صبيح، الأولى بمصر١٣٥٣هـ.

(٦١) سبل السلام شرح بلوغ المرام: للصنعاني، طبعة دار الفكر – بدون تاريخ.

(٦٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني، طبعة المكتب الإسلامي – بدون تاريخ.

(٦٣) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، للدكتور مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ.

(٦٤) سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

(٦٥) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

(٦٦) سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي (ت٢٧٩هـ(، تحقيق أحمد محمد شاكر.

(٦٧) سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، تحقيق مدي بن منصور بن سيد الشورى، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٦٨) سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت٢٥٥هـ)طبعة سنة ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٦٩) السنن الكبرى للنسائي، أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ)طبعة١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٧٠) السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)طبعة١٤١٤هـ، مكتبة دار الباز، مكة.

(٧١) السياسة الشرعية: لابن تيمية، طبعة دار الإيمان- الإسكندرية.

(٧٢) السياسة الشرعية، للدكتور: فهد سعد الرشيدي، طبعة جامعة الكويت، سنة ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

(٧٣) السياسة الشرعية، للدكتور: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة – القاهرة ١٤١٩هـ.

(٧٤) السياسة الشرعية: للشيخ عبد الوهاب خلاف: الطبعة السادسة، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(٧٥) سيرة ابن هشام، طبعة دار الهداية – بدون تاريخ.

(٧٦) شرح السنة، للبغوي، مطبعة دار الكتب ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

(٧٧) شرح النووي على صحيح مسلم، دار الحرمين للتراث – القاهرة..

(٧٨) شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، لشهاب الدين الخفاجي، دار الكتب العلمية - بيروت.

(٧٩) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان،، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٨٠) صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (ت٣١١هـ) تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت.

(٨١) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

(٨٢) الصواعق المرسلة، لابن القيم، طبعة دار العاصمة بالرياض.

(٨٣) ضحى الإسلام، أحمد أمين، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٧هـ.

(٨٤) ضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الألباني، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الأولى سنة١٤١١هـ، مكتبة الإسلامي، الرياض.

(٨٥) الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص القرآن والسنة لعزت الروبي، رسالة ماجستير في كلية دار العلوم، جامعة القاهرة سنة ١٤٢٦هـ .

(٨٦) الطرق الحكمية، ابن قيم الجوزية، دار إحياء العلوم – بيروت – لبنان.

(٨٧) العبادات في الإسلام: للدكتور إبراهيم عبد الرحيم – دار النصر بالقاهرة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

(٨٨) العلاقات الدولية في الإسلام : للدكتور وهبة الزحيلي، ط مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

(٨٩) العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي العام، د. سعيد عبد الله حارب، طبعة سنة ١٤١٠هـ – الكويت.

(٩٠) العلاقات الدولية في الإسلام: للشيخ محمد أبي زهرة، نسخة مصورة بجامعة الكويت.

(٩١) علل الدارقطني، (المسمى: العلل الواردة في الأحاديث النبوية)، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني (ت٣٨٥هـ ( تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زين الله السلفي، الطبعة الأولى١٤٠٥هـ، دار طيبة، الرياض.

(٩٢) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفي الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، دار طيبة، الرياض.

(٩٣) علم أصول الفقه، للأستاذ عبد الوهاب خلاف، مطبعة دار القلم - الكويت.

(٩٤) علوم الحديث ومصطلحه، للدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة السادسة عشرة ١٩٨٦م.

(٩٥) غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.

(٩٦) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: للدكتور يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة ١٤٠٤هـ.

(٩٧) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، طبعة دار الكتب الحديثة.

(٩٨) فتح الباري، لابن حجر، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٠هـ.

(٩٩) فتح القدير، الشوكاني، دار الكتب العلمية - بيروت.

(١٠٠) فتوح البلدان، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت٢٧٩هـ)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

(١٠١) الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، دار ابن القيم - القاهرة.

(١٠٢) الفروق، للقرافي، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ، المطبعة السلفية بالقاهرة، دار إحياء الكتب العربية.

(١٠٣) فريضة الزكاة، عبد الرزاق نوفل، طبعة دار الشعب.

(١٠٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ.

(١٠٥) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، القرضاوي، مكتبة وهبة، ١٤٢٤هـ.

(١٠٦) فقه السنة للسيد سابق، طبعة سنة ١٣٩١هـ مكتبة المسلم – القاهرة.

(١٠٧) فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة . لخالد العنبري، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

(١٠٨) فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي، دار الوفاء،طبعة ١٩٩٠م.

(١٠٩) الفقه على المذاهب الأربعة، الطبعة التاسعة سنة١٤١٨هـ طبعة خاصة بوزارة الأوقاف المصرية.

(١١٠) الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر: للدكتور محمد البهي، مكتبة وهبة – القاهرة ١٤٠٢هـ.

(١١١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبدالشكور مطبوع على هامش المستصفى للغزالي.

(١١٢) فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٣٣١هـ)، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١١٣) القاموس المحيط: للفيروزآبادي، الطبعة المصرية ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م.

(١١٤) القانون الدستوري للدكتور حسين عثمان، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية.

(١١٥) القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي: للدكتور محمد الزحيلي – جامعة الكويت ١٩٩٩م.

(١١٦) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي الجرجاني (ت٣٦٥هـ)تحقيق: د. سهيل زكار، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٩هـ، دار الفكر، بيروت.

(١١٧) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، طبع المؤسسة المصرية العامة، بتحقيق لطفي عبد البديع ١٣٨٢هـ.

(١١٨) كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري الحنفي، طبع بولاق، سنة١٣١٦هـ.

(١١٩) كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني (ت١١٦٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٢٠) كنز العمال، المتقي الهندي (ت٩٧٥هـ)تحقيق: بكري حيَّاني، وصفوة السَّقَّا، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(١٢١) كنز الوصول المعروف بأصول فخر الإسلام البزدوي على هامش كشف الأسرار (السابق).

(١٢٢) لسان العرب: لابن منظور، طبعة دار صادر – بيروت – لبنان.

(١٢٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، طبعة سنة ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٢٤) المحلى، ابن حزم الظاهري، طبعة المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان.

(١٢٥) المدخل إلى دراسة النظام السياسي في الإسلام للدكتور عبد الرحمن سالم : طبع سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(١٢٦) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان، الطبعة العاشرة ١٤٠٨هـ، مؤسسة الرسالة - بيروت.

(١٢٧) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، مكتبة وهبة - القاهرة.

(١٢٨) مدخل لعلوم الشريعة الإسلامية، للدكتور إبراهيم عبد الرحيم، دار النصر - القاهرة.

(١٢٩) المدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور، طبعة دار الكتاب الحديث - الكويت.

(١٣٠) مذكرات في الموارد المالية الإسلامية: للدكتور محمد عثمان شبير: بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت، سنة ١٩٨٦م.

(١٣١) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عطا، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٣٢) المستصفى من علم الأصول: أبو حامد الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(١٣٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، طبعة دار المعارف، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ.

(١٣٤) مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام: للدكتور يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة - القاهرة.

(١٣٥) مشمولات مصرف في سبيل الله بنظرة معاصرة حسب الاعتبارات المختلفة، للدكتور عمر سليمان الأشقر وهو منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية: العدد الثالث عشر من السنة السادسة: رمضان سنة ١٤٠٩هـ إبريل سنة ١٩٨٩م.

(١٣٦) مصنف ابن أبي شيبة، عبد الله محمد بن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، دار الفكر.

(١٣٧) مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق (ت٢١١هـ)تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي.

(١٣٨) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: إبراهيم الحسني، دار الحرمين.

(١٣٩) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(١٤٠) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، طبع دار المعارف بمصر.

(١٤١) مغني المحتاج، الشربيني، دار الفكر – بيروت.

(١٤٢) المغني، لابن قدامة، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، بتحقيق الدكتور عبد الله التركي، الدكتور عبد الفتاح الحلو.

(١٤٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد : للدكتور محمود زقزوق طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٤٢٤هـ.

(١٤٤) مقاصد الشريعة عند العز ابن عبد السلام، د. عمر بن صالح بن عمر، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

(١٤٥) مقال منشور بجريدة الوفد المصرية في عدد الجمعة ٢٠ربيع الأول سنة ١٤٢٦هـ الموافق ٢٩ إبريل ٢٠٠٥م عن العلاقات الدولية في الدول الإسلامية مع الأمم الأخرى: ص١٢ تحت عنوان : (مفتي مصر يتحدث عن الوفاء بالعهود).

(١٤٦) مقدمة ابن خلدون، طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر – بدون تاريخ.

(١٤٧) الملل والنحل، للشهرستاني، المكتبة التوفيقية – القاهرة.

(١٤٨) منهاج السنة النبوية: طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.

(١٤٩) الموارد المالية في الإسلام: للدكتور أحمد المزيني – ذات السلاسل بالكويت ١٤١٤هـ.

(١٥٠) الموافقات، للشاطبي، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.

(١٥١) موسوعة الفقه الإسلامي المصرية التي تصدر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية في مصر.

(١٥٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت.

(١٥٣) موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة: إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٤٢١هـ.

(١٥٤) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة الصادرة عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض.

(١٥٥) موطأ الإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.

(١٥٦) موقع إسلام أون لاين نت – باب الفتاوى الشرعية .

(١٥٧) النبأ العظيم، للدكتور محمد عبد الله دراز، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠م.

(١٥٨) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت٧٠٢هـ)، دار الحديث، القاهرة.

(١٥٩) نظام الحكم في الإسلام، للدكتور محمد فاروق النبهان، طبع جامعة الكويت ١٩٨٧م.

(١٦٠) النظام السياسي في الإسلام: للدكتور عبد العزيز الخياط، دار السلام – القاهرة ١٤٢٠هـ.

(١٦١) النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا، طبعة دار الشروق، سنة ١٩٨٩.

(١٦٢) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس: الطبعة الخامسة: سنة ١٩٦٩م

(١٦٣) النظم الإسلامية محمد عبد الله العربي: مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة.

(١٦٤) النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، د. صبحي الصالح، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ، دار العلم للملايين – بيروت.

(١٦٥) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: للشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، طبعة دار التراث، بيروت.

(١٦٦) الواضح في أصول الفقه، د. محمد سليمان الأشقر، الطبعة الرابعة١٩٩٢م.

(١٦٧) وظيفة الحكم في الدولة الإسلامية للدكتور عارف أبو عيد، طبع دار الأرقم بالكويت.

(١٦٨) الولاء والبراء فى الاسلام: محمد سعيد القحطانى،الطبعة السادسة ١٤١٣هـ

(١٦٩) ولاية المرأة في التشريع الإسلامي لأحمد قليصي: رسالة ماجستير في كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة سنة ١٤٢٤هـ

* * *

# الفهرس